M - 361

ISTITUTO DI FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI PARMA

ADOLFO LEVI

IL PROBLEMA DELL'ERRORE NELLA METAFISICA E NELLA GNOSEOLOGIA DI PLATONE

Opera postuma
a cura di
GIOVANNI REALE

N. Inv. 4696
N. Inv. 4696

FONDAZIONE "LUISA GUZZO" presso L'UNIVERSITÀ DI TORINO

LIVIANA EDITRICE - PADOVA - 1970

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© *Copyright by Liviana Editrice - Padova 1970*

Printed in Italy - Stampato in Italia

TIPOGRAFIA EDITRICE « LA GARANGOLA » - PADOVA

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE: *Adolfo Levi, le sue convinzioni teoretiche, la sua concezione della storia della filosofia e la sua interpretazione di Platone* . . . . . pag. VII

Avvertenza . . . . . » 1

CAP. PRIMO - I DIALOGHI PLATONICI DEL PERIODO SOCRATICO . . . . . » 5

a) Sino al *Cratilo* . . . . . » 5

b) Il *Cratilo* . . . . . » 11

CAP. SECONDO - I DIALOGHI DELLA PRIMA COSTRUZIONE PLATONICA . . . . . » 27

a) Il *Simposio* . . . . . » 28

b) Il *Fedone* . . . . . » 28

c) La *Repubblica* . . . . . » 36

d) Il *Fedro* . . . . . » 56

CAP. TERZO - I DIALOGHI DEL PERIODO CRITICO . . . . » 61

a) Il *Teeteto* . . . . . » 62

b) Il *Parmenide* . . . . . » 84

c) Il *Sofista* . . . . . » 86

d) Il *Politico* . . . . . » 103

CAP. QUARTO - L'ULTIMA COSTRUZIONE PLATONICA . . . pag. 113
a) Il *Filebo* . . . . . » 113
b) La Teoria delle Idee Numeri . . . . . » 132
c) Il *Timeo* . . . . . » 152
d) Le *Leggi* . . . . . » 186
e) La *Lettera settima* . . . . . » 194

CONCLUSIONE . . . . . » 199

Indice dei nomi . . . . . » 213

Indice dei principali concetti . . . . . » 215

INTRODUZIONE

ADOLFO LEVI, LE SUE CONVINZIONI TEORETICHE, LA SUA CONCEZIONE DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA E LA SUA INTERPRETAZIONE DI PLATONE

Tutti coloro che si occupano di filosofia e di ricerche filosofiche conoscono Adolfo Levi e sanno che egli ha occupato un posto di rilievo nell'ambito della cultura filosofica italiana della prima metà del nostro secolo [1], sia come teoreta, sia come storico della filosofia.

Come teoreta egli si impose soprattutto con il volume *Sceptica,* che, pubblicato nel 1921 [2], non tardò a suscitare vivaci discussioni ed anche violente reazioni [3]. L'Autore sosteneva, attraverso un esame delle

---

[1] Adolfo Levi nacque a Modena nel 1878 e morì a Roma nel 1948. Dal 1922 fu professore di storia della filosofia nell'Università di Pavia, dove rimase fino al 1938, anno in cui egli fu allontanato dall'insegnamento in conseguenza delle leggi razziali promulgate dal fascismo. Dopo la liberazione, ormai provato nel fisico e nello spirito, non riprese l'insegnamento. Continuò, tuttavia, a studiare e a scrivere fino agli ultimi giorni della sua vita.

[2] *Sceptica,* Torino, Paravia, 1921. Edizione postuma con aggiunte inedite a cura di A. Ravà, Firenze, La Nuova Italia, 1959 (citeremo, naturalmente, da quest'ultima edizione, che è tuttora in commercio). Cfr. anche Levi, *Scetticismo e solipsismo,* in « Archivio di Filosofia », 1 (1931), pp. 26-34, ora ristampato anche in *Sceptica* [2], pp. 185-197.

[3] Fra gli scritti dedicati al solipsismo di Levi ed ai problemi da esso sollevati, ricordiamo: A. Pastore, *Il solipsismo,* Torino, 1924; M. Losacco, *Intorno al solipsismo,* in « Rivista di Filosofia Neoscolastica », 20, (1928), pp. 409 sgg.; A. Carlini, *Studi italiani contemporanei di filosofia,* in « Annali della istruzione media », 5 (1929), pp. 429 sgg.; E. Castelli, *Idealismo e solipsismo,* Roma, 1933; G. Alliney, *La filosofia di Adolfo Levi,* in « Archivio di storia della filosofia italiana », 3 (1934), pp. 307 sgg.; F. Lopez De Onate, *Attualismo, solipsismo, protagorismo,* in « Rivista internazionale di filosofia del diritto », 19 (1939),

principali soluzioni proposte del problema gnoseologico, una forma di radicale *scetticismo teoretico,* ripresentando i tradizionali argomenti contro il valore della conoscenza umana in maniera originale, e, anzi, in una maniera che li spingeva al limite di una posizione del tutto paradossale, che egli stesso denominò *solipsismo.* Secondo il Levi, infatti, in tanto si può parlare di qualcosa, in quanto questo qualcosa è oggetto del mio pensiero e si risolve nel mio pensiero. E si badi: parlando di « pensiero », Levi intende non il Pensiero in senso trascendentale, bensí *il mio personale ed individuale pensiero,* di guisa che il soggetto in cui tutto viene risolto è non il soggetto trascendentale ma il soggetto individuale, e, anzi, l'unico soggetto di cui io posso avere certezza, cioè il *mio* soggetto, il *mio* io (*solus ipse!*). Dio, l'Io trascendentale, gli altri io diversi da me e gli oggetti tutti non sono altro che rappresentazioni del mio io pensante, prive di qualsiasi garanzia di un corrispettivo oggettivo, o, quantomeno, privi di qualsiasi possibilità di essere agganciate ad un corrispettivo oggettivo, perché il mio pensiero non dispone di alcuna effettiva possibilità di operare tale aggancio. Dunque, io so solo questo: so di esserci solo io (*solus ipse*), e so che tutto il resto si riduce a rappresentazione di questo mio io (interamente raccolto nel presente attuale), e che, dunque, tutto si risolve totalmente in questo mio io [4].

Ma il Levi era ben consapevole che anche questo suo " solipsismo " era, in fondo, una metafisica, e che, come tale, era intaccabile dal dubbio. Ed egli stesso ebbe la forza di indicare le principali difficoltà contro cui urtava. In primo luogo, il solipsismo non sa spiegare « perché la sfera della mia soggettività sia piú ampia di quella della mia attività, perché trovi in me fatti di cui non so di essere, almeno con-

---

pp. 215 sgg.; P. Piovani, *La conclusione del solipsismo,* in « Giornale critico della filosofia italiana », 28 (1949), pp. 151 sgg.; P. Nessi, *Il solipsismo di A. Levi,* Milano, 1957. Ai problemi suscitati dal solipsismo del Levi è dedicato l'intero volume dell'« Archivio di Filosofia » del 1950, il quale reca il titolo: *Il solipsismo: alterità e comunicazione* (per comodità del lettore diamo l'indice della materia di questo interessante volume: A. Castelli, *Il solipsismo e l'analisi fenomenologica,* pp. 1 sgg.; L. Lavelle, *Une solitude ouverte sur tout l'univers,* pp. 9 sgg.; M. Heidegger, *Il sentiero,* pp. 18 sgg.; P. Filiasi Carcano, *Il solipsismo e le forme storiche della comunicazione,* pp. 31 sgg.; A. Pastore, *L'assurdità del solipsismo,* pp. 22 sgg.; V. A. Bellezza, *Alterità e comunicazione nel pensiero di Gentile,* pp. 45 sgg.; M. Buccellato, *Un'aporia sofistica sulla comunicabilità del sapere e le sue risonanze polemiche,* pp. 68 sgg.).

[4] *Sceptica*[2], pp. 155-170.

[5] *Sceptica*[2], p 171.

sapevolmente, il produttore; anzi, a ben guardare le cose, io debbo limitarmi a constatare in me un'esperienza che non so spiegare »[5]. Inoltre, il solipsismo, che non può parlare di successione temporale, dovrebbe risolvere me e tutta la mia esperienza nell'*attuale presente,* interamente; ma, per contro, « la mia esperienza presenta almeno l'aspetto illusorio di tale successione, che appare in contrasto con la natura della realtà »[6]. Infine, secondo il Levi, anche il solipsismo è costretto a cadere nell'assurdo di far coincidere l'uno e i molti (la vecchia aporia già suscitata dai filosofi Presocratici e dalle Scuole Socratiche): io sono uno e il contenuto delle mie rappresentazioni è molteplice[7].

Tuttavia, il Levi è convinto che il solipsismo abbia almeno questo vantaggio, cioè di costituire l'unica concezione metafisica derivante dalle esigenze fondamentali del conoscere[8], e che, per questo, meriti di essere considerato se non la soluzione piú plausibile, quantomeno una concezione « meno irrazionale delle altre »[9], anche se pur sempre destinata a restare, essa stessa, irrazionale.

Inoltre, secondo il Levi, lo scetticismo solipsistico, che nasce e si svolge interamente nella sfera del pensiero, non intacca e non dissolve se non ciò che del pensiero è frutto, e non intacca né può intaccare, cosí come non giustifica né può giustificare, ciò che dal solo pensiero non scaturisce e del solo pensiero non si nutre.

Pertanto, sfugge al pensiero *il fatto estetico* e, quindi, la realtà dell'opera d'arte, la quale scaturisce da un particolarissimo stato d'animo irriducibile alla ragione[10], e che, proprio per questo motivo, il pensiero, cosí come non può giustificare, non può nemmeno mettere seriamente in discussione[11]. Analogamente, lo scetticismo solipsistico non giustifica, ma nemmeno confuta, *la fede,* perché questa si presenta come fatto sopra-razionale: « Sinché essa rimane intuizione immediata, stato d'animo, sentimento vissuto, è del pari inconfutabile e indimostrabile »[12]. Da ultimo, il pensiero non giustifica e non confuta *il fatto morale.*

---

[6] *Sceptica*², p. 172.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*
[10] Levi, *La fantasia estetica,* Firenze, 1913, p. 262.
[11] Cfr. *Sceptica*², p. 173.
[12] Ecco l'intero passo: « E nemmeno posso presumere che la critica scettica del pensiero venga a giustificare la fede religiosa, se questa mi si presenta come super-razionale. Sinché essa rimane intuizione immediata, stato d'animo, senti-

Ed è su questo terzo aspetto che il Levi ha insistito, fino al punto di giungere a contrapporre un vero e proprio " dogmatismo etico " al suo " scetticismo solipsistico ", pretendendo, se non di conciliarli, per lo meno di farli coesistere. Infatti, la funzione morale e la funzione teoretica sono, per lui, totalmente indipendenti. Non è possibile fondare la prima sulla seconda, né la seconda sulla prima, nel senso che né il pensiero è in grado di fondare le norme etiche, né le norme etiche hanno titolo per porsi come criterio di valutazione delle affermazioni teoretiche del pensiero. Ma, afferma il Levi (e questa è la conclusione ultima degli *Sceptica*), « le esigenze fondamentali della coscienza morale, sebbene non possano giustificarsi per mezzo della conoscenza teoretica, perché presuppongono il riconoscimento di valori che il pensiero non pone, mi si impongono con assolutezza irresistibile: e io sento che, quantunque mi sia impossibile passare dalla conoscenza, che ha per oggetto l'essere, all'azione morale che si fonda sul dover essere, non mi è dato, senza degradarmi, rimanere sordo alla voce del dovere » [13]. Ed è proprio in funzione di queste esigenze morali che io debbo riconoscere la realtà oggettiva degli altri esseri umani, e debbo rispettarli come tali, e, di conseguenza, debbo comportarmi nella mia condotta. E per quale ragione lo scetticismo non mette in crisi anche la morale? Perché, come già abbiamo rilevato, gli argomenti scettici contro la vita morale semplicemente non valgono, per la ragione che la vita morale *sorpassa i limiti assegnati al pensiero*: « ... se il solipsismo permette di dar ragione di tutti i fatti della mia esperienza e perciò è teoreticamente inattaccabile, perde valore sul terreno dell'etica. La coscienza morale mi impone di riconoscere la realtà autonoma di altri esseri umani, di altre personalità che sottostanno alle stesse norme che si impongono a me: io ho dei doveri verso di loro e non posso quindi ridurli a contenuti della mia espe-

---

mento vissuto, è del pari inconfutabile e indimostrabile; ma quando vuole valersi di una giustificazione che le sarebbe arrecata dallo scetticismo, io debbo obiettare che essa si serve di un procedimento del pensiero teoretico mentre disconosce la validità di esso pensiero; ossia presuppone il valore di quella conoscenza che condanna come imperfetta e incapace di conseguire il suo scopo. Anche lo scetticismo si vale del pensiero per rilevarne le imperfezioni; ma non accampa l'esigenza di essere accolto come *vero*, anzi involge se stesso nel dubbio universale. In una parola, finché rimango nell'ambito del conoscere, non posso pretendere di formarmi una concezione che non derivi dal puro pensiero; e se questo non mi permette di conseguire lo scopo, non ho il diritto, per uscire dalle angosce del dubbio, di servirmi di altri mezzi » (*Sceptica*², pp. 174 sgg.).

[13] *Sceptica*², p. 173.

rienza »[14]. E all'imperativo della coscienza morale non è lecito venir meno: poiché la ragione non può nulla in questo ambito, l'evidenza con cui il dovere morale mi si impone non ammette discussioni. Perciò conclude il Levi: « Quando si passa dalla sfera della conoscenza a quella dell'azione, lo scetticismo teoretico deve cedere il posto al dogmatismo etico »[15].

Naturalmente, questa posizione era tale da suscitare assai piú critiche che consensi, soprattutto in seguito al successo del neoidealismo gentiliano, che dominò la cultura italiana di quegli anni in maniera schiacciante. Ma bisogna riconoscere che, in questo clima creato dal neoidealismo, che era piú che mai alieno alle tesi di *Sceptica,* il libro del Levi ebbe, per lo meno, il merito di produrre una serie di reazioni, che portarono a riesaminare quei problemi che esso suscitava, anche se le soluzioni che esso proponeva furono da tutti giudicate inaccettabili[16].

Ma nemmeno oggi, in un clima profondamente diverso, dopo le esperienze dell'esistenzialismo, del trascendentalismo della prassi, del neopositivismo, del neomarxismo, la proposta del Levi potrebbe trovare o ritrovare un clima propizio, in nessuna delle due prospettive che essa addita.

L'antimetafisica che sta alla base della critica del Levi alle possibilità della conoscenza umana non potrebbe trovare accoglienza, almeno in quelle sue peculiari e determinate motivazioni, presso i numerosi antimetafisici d'oggi, perché essa è imperniata su una tematica non solo culturalmente distante, ma anche teoreticamente difforme. E la rivalutazione del problema morale e la proclamazione della necessità dell'impegno morale del Levi hanno poco da dire alle filosofie della prassi contemporanee, che sono ispirate a tutt'altri principi e sono fondate su tutt'altre motivazioni. Né, infine, alle filosofie neoclassiche il pensiero del Levi potrebbe portare un apporto fattivo, diviso com'è, appunto, fra scetticismo teoretico e dogmatismo etico, in una tensione aporetica inconciliata e inconciliabile.

* * *

Invece il Levi si impose, e si impone ancora oggi, per i solidi contributi da lui dati nel campo dell'indagine della storia della filo-

---

[14] *Scetticismo e solipsismo,* in *Sceptica*[2], pp. 195 sg.
[15] *Scetticismo e solipsismo,* in *Sceptica*[2], p. 197.
[16] Cfr. sopra le indicazioni bibliografiche date alla nota 2.

sofia. Ed è questo, d'altronde, l'ambito in cui egli costantemente e intensamente lavorò fino alla fine della sua vita, estendendo le sue indagini all'intero arco della storia della filosofia, dalla filosofia greca [17], alla romana [18], alla moderna [19], alla contemporanea [20], con la sola eccezione del periodo medievale, su cui scrisse pochissimo [21] (forse perché, a causa della sua impostazione fortemente teologica, la filosofia medievale era troppo lontana dal tipo di sensibilità, di gusto, di cultura e di convinzioni che erano proprie del Levi).

E, in questo ambito dell'indagine storiografica, bisogna convenire che egli seppe dare contributi sicuramente piú validi di quelli che vennero dalla scuola neoidealistica. Infatti, i canoni della storiografia filosofica del neoidealismo italiano imponevano che si indagasse la storia della filosofia in funzione strettamente teoretica, cioè al fine di cogliere il progressivo svolgersi e inverarsi del verbo idealistico, e pertanto, fatalmente, questi canoni strutturalmente condizionavano la ricostruzione dei vari pensatori e dei vari momenti del pensiero umano, fino a giungere, quasi, a deformarli, e, in ogni caso, fino a far loro perdere i precisi contorni storici, appunto nel loro inveramento attualistico. Per contro, il Levi non si accostò ai suoi autori con l'intento di chiedere la conferma di alcun dogma o verbo supposto infallibile, ma solo per chiedere, con il piú totale rispetto, la loro parola e per saggiare il senso che poteva avere tale parola.

Ma — si chiederà — non fu forse anche il Levi condizionato, a sua volta, dal suo " solipsismo " e non cercò per caso egli pure, nei filosofi studiati, una conferma di esso? Rispondiamo, senza esitazione alcuna, in senso negativo. Levi sapeva molto bene distinguere il *momento teoretico* dal *momento storiografico* e sapeva benissimo che altro è la filosofia come pura *speculazione* e altro è la *ricostruzione storica dei vari momenti del pensiero umano e della speculazione umana.* Insomma: egli sapeva perfettamente discriminare la verità o la supposta *verità teoretica* dalla *verità storica* e, quindi, sapeva perfetta-

---

[17] Si veda la bibliografia (molto accurata, e di cui anche noi ci siamo ampiamente serviti) di RAVÀ, in *Sceptica*[1], pp. XVI-XX.

[18] Il Levi ci ha dato l'unica *Storia della filosofia romana* (Firenze, Sansoni, 1949) che esista in lingua italiana.

[19] Si veda la citata bibliografia del RAVÀ, in *Sceptica*[2], pp. XX-XXII e XXVI sg.

[20] Si veda la bibliografia del RAVÀ, in *Sceptica*[2], pp. XXII-XXIV e XXVII.

[21] *Il problema dell'errore nella filosofia di San Tommaso,* in « Rivista di storia della filosofia », 4 (1949), pp. 98 sgg. Quindi un solo breve articolo, e, per di più, imperniato più sulla questione dell'errore che non sul pensiero e sulla figura di San Tommaso in generale.

mente muoversi sui due piani con la diversa logica che è loro propria. E, in questo, egli fu in notevole misura avvantaggiato dalle sue stesse convinzioni teoretiche, che, sotto il profilo dello scetticismo solipsistico, gli permettevano un certo distacco critico (nel senso migliore del termine) dall'autore studiato, e, sotto il profilo del dogmatismo etico, gli imponevano un rispetto assoluto degli altri pensatori (il dogmatismo etico gli imponeva, infatti, di riconoscere e rispettare gli altri, proprio nella loro alterità).

In base a quanto abbiamo detto ben si comprende come il Levi abbia costantemente respinto la facile tentazione di attingere e di utilizzare materiale di seconda mano, e abbia invece sempre e solo lavorato di prima mano sui testi, conducendo un discorso costantemente poggiato su di essi. E anche della letteratura critica relativa a questi testi egli fu ottimo conoscitore (anche in questo differenziandosi dagli idealisti, che, naturalmente, per lo piú, se non negavano la possibilità di instaurare un fattivo e costruttivo colloquio con i vari interpreti, certo disdegnavano questo colloquio, e, in ogni caso, non lo ritenevano essenziale).

Certo, anche l'indagine storiografica del Levi ha i suoi limiti: limiti che, a nostro avviso, sono dovuti soprattutto al fatto che egli ha esteso le sue ricerche ad argomenti troppo vasti e vari. Questo, ovviamente, doveva comportare una dispersione in superficie di energie che avrebbero, forse, potuto dare frutti piú cospicui, se fossero state contenute in piú ristretti ambiti e in questi fossero state dirette piú in profondità. Perciò alcuni dei suoi studi restano un poco a metà strada, in quanto, se non si collocano a livello di semplice esegesi e di divulgazione, perché danno contributi nuovi ed originali, non giungono tuttavia a quel livello che solamente una specializzazione è in grado di garantire.

Ma il discorso che abbiamo fatto non vale (o vale solamente in parte) per i contributi del Levi sulla filosofia antica e, soprattutto, su Platone: infatti, a questi argomenti, egli dedicò la maggior parte dei suoi studi, raggiungendo conoscenze e sensibilità ai problemi quasi da specialista. Certamente egli diede il meglio di sé in questo ambito.

A Platone, in modo particolare, egli dedicò una continua lettura, che durò per oltre trent'anni: il suo primo saggio platonico è del 1918 [22] e il suo ultimo fu dettato quasi morente nel 1948 [23]. Frutto

[22] *Socrate o Platone?,* in « Rivista di filologia e d'istruzione classica », 46 (1918), pp. 256 sgg.

[23] *La teoria dell'eros nel Simposio di Platone,* saggio uscito postumo in « Giornale di Metafisica », 4 (1949), pp. 290 sgg.

di questa costante rilettura furono, oltre a numerosi articoli [24], ben tre libri: due editi nel 1920 e il terzo inedito che ora pubblichiamo.

* * *

I due volumi del 1920 sono notissimi.

Il primo si intitola: *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone* [25], ed è una attenta rassegna delle interpretazioni immanentistiche, idealistiche e soprattutto neokantiane (le celebri interpretazioni neokantiane della Scuola di Marburg) [26], seguita da una discussione critica in cui il Levi, riprendendo anche vari spunti da tutta la letteratura critica sulla *Ideenlehre,* respinge con solidi argomenti la validità di tale interpretazione, dimostrando in generale l'impossibilità di intendere le Idee come immanenti, e, in particolare, l'impos-

---

[24] Oltre ai due articoli citati nelle due note precedenti, sono da ricordare: *Sull'importanza che Platone attribuiva ai propri e scritti e sul valore che essi hanno come espressione del suo pensiero,* in « Rendiconti dell'Istituto Lombardo », Serie II, 69 (1936), pp. 381 sgg. e 615 sgg.; *I miti platonici sull'anima e sui suoi destini,* in « Rivista di filosofia », 30 (1939), pp. 127 sgg.; *Questioni platoniche,* in « Revue de philologie », 66 (1940), pp. 110 sgg.; *Sulla demonologia platonica,* in « Athenaeum », 24 (1946), pp. 119 sgg.; *Parmenide, Platone, la scienza moderna e il problema dell'intelligibilità dell'esperienza,* in « Scientia », 42 (1948), pp. 79 sgg.; *La teoria della philia nel Liside,* in « Giornale di metafisica », 5 (1950), pp. 285 sgg.

[25] Il volume fu pubblicato a Torino senza data, presso Paravia, ma è del 1920.

[26] Ecco, in ordine, gli autori e le opere che il Levi esaminava: TENNEMANN, *System der platonischen Philosophie,* Leipzig, 1792-1795; HEGEL, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*; H. RITTER, *Geschichte der Philosophie,* Hamburg, 1829 sgg.; S. RIBBING, *Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre,* Leipzig, 1863-1864; A. FOUILLÉE, *La philosophie de Platon,* Paris, 1869; R. D. ARCHER HIND, *The Phaedo of Plato,* London, 1883 e *The Timaeus of Plato,* London, 1888; H. JACKSON, *Plato's Late Theory of Ideas,* in « Journ. of Philol. », 1882, 1885, 1886; R. G. BURY, *The Later Platonism,* in « Journal of Philol. », 1896 e *The Philebus of Plato,* Cambridge, 1897; CAIRD, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers,* Glascow, 1904; TEICHMUELLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe,* 1874 e *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe,* 1876-1879; H. LOTZE, *Logik,* 1874; H. COHEN, *Die platonischen Ideenlehre,* in « Zeitschr. f. Volkerpsych. und Sprachwissenschaft », 1865; *Platos Ideenlehre und die Mathematik,* Marburg, 1874; A. AUFFAHRT, *Die platonische Ideenlehre,* Berlin, 1883; NATORP, *Platos Ideenlehre,* Leipzig, 1903; N. HARTMANN, *Platos Logik des Seins,* Giessen, 1909; S. MARCK, *Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven,* Muenchen, 1912; J. A. STEWART, *Plato's Doctrine of Ideas,* Oxford, 1909; MILHAUD, *Les Philosophes geomètres de la Grèce,* Paris, 1900.

sibilità di ridurre idealisticamente le Idee a pensiero e a categorie del pensiero o a metodi nel senso neokantiano [27].

Il secondo volume si intitola: *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone* [28], ed è una attenta ricostruzione della teoria delle Idee, condotta con grande equilibrio. Le Idee avrebbero una genesi estetica e poi si evolverebbero via via in senso matematico [29]. E si capisce che, sensibilizzato com'era dalla polemica svolta contro le interpretazioni idealistiche, egli insistesse molto sull'*essere* delle Idee e sulla loro *trascendenza,* pur senza lasciarsi sfuggire la lezione che venne dalla scuola di Marburg, e quindi sfruttando positivamente e intelligentemente l'acquisizione delle esperienze di lettura platonica della Scuola di Marburg. Il Levi, infatti, intende le Idee anche come valori, cerca di vedere le varie tappe della *Ideenlehre* come approfondimento di uno stesso nucleo veritativo e, soprattutto, tempera la affermazione della trascendenza della teoria delle Idee con la teoria della struttura analogica dei diversi piani della realtà platonica [30], nel senso che sotto vedremo.

Il terzo volume su Platone, che è questo sull'errore, è stato iniziato negli ultimi anni di insegnamento a Pavia, prima di essere allontanato dalla cattedra dal fascismo (autunno 1938), e poi fu terminato a Roma, non molto prima della morte [31], negli anni di isolamento assoluto, materiale e morale.

---

[27] Ecco le conclusioni cui giunge il Levi (*Le interpretazioni immanentistiche,* p. 240): « In breve: abbiamo visto che l'interpretazione immanentistica della teoria delle Idee è, sotto tutte le sue forme, errata essenzialmente. Ciò però non esclude che i suoi diversi sostenitori abbiano utilmente contribuito allo studio della filosofia platonica, sia rispetto all'esame di aspetti particolari di essa (ad esempio si possono citare con le dovute riserve l'opera del Jackson per la interpretazione del *Parmenide* e le ricerche del Cohen e del Milhaud sui rapporti fra il pensiero matematico e quello filosofico di Platone), sia rispetto all'intenso movimento di indagini e di discussioni che hanno determinato, il quale ha posto in luce la necessità di non fermarsi senz'altro alle soluzioni tradizionali dei problemi platonici ». E questa fu appunto la lezione che egli trasse da questo suo eruditissimo lavoro: la necessità di superare le tradizionali interpretazioni, troppo legate ad Aristotele e storicamente poco plausibili.

[28] Pubblicato a Torino, presso Paravia. Tanto questo lavoro quanto il precedente furono insigniti di un premio da parte dell'Accademia dei Lincei.

[29] Cfr. *Il concetto del tempo,* pp. 8 sgg.

[30] Cfr. *Il concetto del tempo,* pp. 108-111.

[31] La signora Emilia Levi Patrizi non è stata in grado di fornirci più precise indicazioni. Questa congettura è tuttavia facilmente ricavabile dal fatto che il Levi

Fra i tre esso è, a nostro giudizio, il piú esauriente e il piú valido, perché assomma, praticamente, tutte le esperienze acquisite dall'Autore, durante una intera vita di studi. Di piú, possiamo aggiungere, esso concentra in sé i due supremi interessi che il Levi ebbe come storico della filosofia: vale a dire, Platone, appunto, e il problema dell'errore.

Infatti, oltre a Platone, il tema che piú volentieri e con piú insistenza il Levi studiò, fu quello della teoria dell'errore, quale era stata concepita e svolta via via nella storia della filosofia. Egli studiò, infatti, il problema dell'errore nella filosofia greca prima di Platone [32], poi nello stoicismo [33], nell'epicureismo [34], in Filone di Alessandria [35], nello scetticismo [36] e in Plotino [37]. Si occupò anche del problema dell'errore in san Tommaso [38]. E poi scrisse una serie di articoli sul problema dell'errore quale è formulato e svolto nei vari pensatori moderni e contemporanei: in Cartesio [39], in Spinoza [40], in Leibniz [41], in Locke [42],

---

si scusa di non aver potuto, a causa della guerra, leggere gli ultimi lavori sull'argomento: dunque egli lavorava ancora a questo libro durante gli anni del conflitto. Inoltre (p. 133, nota 49), egli dice di aver potuto vedere l'opera del CHERNISS (*The Riddle of the Early Academy*), che è del 1945, solo a lavoro ultimato. E l'opera del Cherniss non giunse immediatamente in Italia. Probabilmente il libro fu completato poco prima della fine della guerra o nell'immediato dopoguerra.

[32] *Il problema dell'errore nella filosofia greca prima di Platone,* in « Athenaeum », 7 (1930), pp. 37 sgg. e in « Revue d'Histoire de la Philosophie », 4 (1930), pp. 115 sgg.

[33] *La teoria stoica della verità e dell'errore,* in « Revue d'Histoire de la Philosophie », 2 (1928), pp. 113 sgg.

[34] *Il problema dell'errore nell'epicureismo,* in « Rivista critica di Storia della filosofia », 5 (1950), pp. 50 sgg.

[35] *Il problema dell'errore in Filone d'Alessandria,* in « Rivista critica di Storia della filosofia », 5 (1950), pp. 281 sgg.

[36] *Il problema dell'errore nello scetticismo antico,* in « Rivista di filosofia », 40 (1949), pp. 273 sgg.

[37] *Il concetto dell'errore nella filosofia di Plotino,* in « Filosofia », 2 (1951), pp. 213 sgg.

[38] Cfr. sopra, nota 20.

[39] *Il problema dell'errore nella filosofia di Descartes,* in « Logos », 11 (1928), pp. 93 sgg.

[40] *Il problema dell'errore nella filosofia di Spinoza,* in « Sophia », 1 (1933), pp. 144 sgg.

[41] *Il problema dell'errore nella filosofia del Leibniz,* in « Rendiconti dell'Istituto Lombardo », Serie II, 62 (1929), pp. 207 sgg.

[42] *Il problema dell'errore nella filosofia del Locke,* in « Archivio di filosofia », 3 (1933), pp. 100 sgg.

in Kant [43], in Rosmini [44], nel Neocriticismo francese [45], nella filosofia dell'immanenza [46], in Windelband [47].

Perciò *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone* costituisce, in certo senso, la *summa* sia degli interessi sia delle acquisizioni del Levi, e il risultato di tutta una vita di studi e di ricerche. A questo libro, dunque, piú che ai precedenti, il lettore si dovrà ora rifare, tanto piú che, in molti punti, Levi riprende, completa e approfondisce quanto aveva detto nel *Concetto del tempo* e nel capitolo sulle Idee Numeri giunge addirittura a rinnovare interamente la sua precedente esegesi, ottenendo risultati del tutto nuovi, che superano decisamente quelli precedenti.

* * *

Quali sono le novità del volume?

A nostro avviso sono piú d'una e piuttosto notevoli, e sarà quindi opportuno delinearle con precisione, dato che non sono del tutto agevoli da cogliersi, a causa del modo secco e scarno con cui Levi scrive. L'Autore misura le parole con estrema parsimonia: non fa uso di un avverbio né di un aggettivo in piú dello stretto necessario; ma non fa uso nemmeno di quella pur lecita e, anzi, opportuna insistenza sulle sue tesi interpretative, vale a dire di quel corretto ribadire e sottolineare, che possono dare rilievo e adeguata sporgenza alle medesime. Egli rifugge sistematicamente non solo da tutti i lenocini della parola, ma perfino da quegli accorgimenti che possono rendere vivace e brillante la prosa. Per questo motivo, chi distrattamente si accostasse al volume, potrebbe correre il rischio di lasciarsene sfuggire l'alta lezione.

La dottrina dell'errore, come è ben chiaro, è legata a doppia mandata, in ciascun filosofo, sia alla dottrina metafisica sia alla dottrina

---

[43] *Il problema dell'errore nella filosofia del Kant,* in « Rivista di storia della filosofia », 3 (1948), pp. 241 sgg.

[44] *Il problema dell'errore nella filosofia del Rosmini,* in « Rivista di filosofia », 16 (1925), pp. 315 sgg.

[45] *Il problema dell'errore nella filosofia neo-criticista.* Parte I: *Charles Renouvier,* in « Rendiconti dell'Istituto Lombardo », Serie II, 63 (1930), pp. 1150 sgg.; *Il problema dell'errore nella filosofia neo-criticista.* Parte II: *Victor Brochard,* in « Rendiconti dell'Istituto Lombardo », Serie II, 64 (1931), pp. 220 sgg.

[46] *Il problema dell'errore nella filosofia dell'immanenza,* in « Archivio di filosofia », 2 (1932), pp. 17 sgg.

[47] *Il problema dell'errore nella filosofia di G. Windelband,* in « Archivio di storia della filosofia italiana », 3 (1934), pp. 201 sgg.

gnoseologica, e, dunque, non è possibile ricostruirla, se non ricostruendo anche sia la dottrina metafisica sia la dottrina gnoseologica dell'Autore. Nel caso specifico di Platone, questo significa ricostruire tutta la dottrina delle Idee e tutta la dottrina connessa delle varie forme di conoscenza, dalla sensazione alla dialettica, cioè la *pars potior* del pensiero platonico.

Ed ecco le linee essenziali di questa ricostruzione.

Le Idee (che come sappiamo sono esseri, ma anche valori e modelli di perfezione) fin dalla prima fase del pensiero platonico, costituiscono un tutto perfettamente organato e gerarchicamente ordinato, che pende da un primo principio, il quale funge da condizione incondizionata. Questo principio, nella prima fase, è costituito dall'Idea del Bene e, nella seconda fase, dall'Uno che informa la Diade (ed è un Uno che, in quanto principio di misura e di ordine, riassume in sé il bene e il bello, che si risolvono, appunto, nell'ordine e nella misura)[48].

Questa gerarchia e la strutturazione di essa vengono via via determinandosi nel pensiero di Platone fino ad assumere la forma seguente.

a) Al vertice della gerarchia, come si è detto, sta l'Uno, che è principio formale, e la Diade infinita, che è principio materiale (molteplice quantitativo indefinito). Dall'Uno e dalla Diade, con un processo di derivazione metatemporale o comunque extratemporale, derivano le Idee Numeri, che contengono, quindi, l'unità e la molteplicità indeterminata[49].

b) Seguono alcuni Generi Supremi (quelli di cui parla il *Sofista*), come l'Identico, il Diverso o Non-essere (i quali stanno a base del rapporto reciproco fra Idea e Idea, in quanto ciascuna Idea è identica, perché è se medesima, ma anche diversa, perché non è ciascuna delle altre) e alcune Idee di note generali incluse nelle Idee piú particolari[50].

c) Seguono Idee meno estese, secondo una struttura gerarchica data dal rapporto di genere, specie e sottospecie, fra loro unite e separate, rispettivamente, da partecipazioni positive e negative.

Il Levi, a proposito del rapporto fra le Idee e i Numeri Ideali scrive: « tutte le Idee trovano il loro modello numerico nei Numeri Ideali, in quanto includono, due, tre, ecc., specie; e cosí partecipano dell'unità e della molteplicità determinata; ma siccome contengono

---

[48] Questo era già in parte detto in *Il concetto del tempo, passim.*

[49] Cfr. *Il problema dell'errore,* pp. 132 sgg.

[50] Cfr. *Il problema dell'errore,* p. 200; cfr. anche p. 142.

anche note, partecipano pure di una molteplicità indeterminata per sé, sebbene determinata nella loro comprensione »[51].

d) Al di sotto dei Numeri Ideali sta anche il Vivente in sé, che il Levi identifica con l'Idea di Mondo, che è l'Idea che include tutti i viventi intelligibili (cosí come il nostro mondo include quelli visibili)[52]. « Si tratta dunque non del Mondo Ideale quale sistema totale delle realtà intelligibili, come si ammette abitualmente, ma dell'Idea di mondo costituita... dalla spazialità ideale e da un principio formale », che il Levi ritiene esser la Linea indivisibile[53]. Determinando la *spazialità ideale* la *linea indivisibile* genera quelle Grandezze ideali che sono i Viventi intelligibili contenuti nell'Idea di Mondo (è a questa Idea di Mondo che il Demiurgo guarderà, quando dovrà costruire il mondo fisico).

e) Allo stadio piú basso del mondo intelligibile appartengono gli enti matematici, cioè i numeri matematici e le figure geometriche. Questi enti (che sono del tutto differenti dai Numeri Ideali, che stanno invece all'apice della gerarchia), hanno tutti i caratteri delle Idee, ma sono *molteplici* (nel senso che vi sono molti uno, molti due molti tre ecc.; cioè ci sono molteplici numeri uguali, cosí come ci sono molteplici figure geometriche uguali: molti quadrati, molti triangoli, molti cubi, ecc.)[54].

f) Infine, al mondo intelligibile appartiene anche il Demiurgo, che, secondo il Levi, lungi dall'essere una pura figura mitica, è un principio metafisicamente importantissimo, non solo nell'economia del *Timeo,* ma anche nell'economia di tutta l'ultima fase del pensiero platonico[55].

g) La funzione del Demiurgo è quella di essere causa dell'ordine del mondo e del divenire delle cose e insomma di tutte le cose del mondo. In questa opera di costituzione del mondo, egli procede, in

---

[51] *Ibid.*

[52] Cfr. *Il problema dell'errore,* pp. 145 sg., 148, 150 sg., 158 ecc.

[53] *Il problema dell'errore,* pp. 142-146.

[54] Cfr. *Il problema dell'errore,* pp. 135, 200.

[55] Cfr. *Il problema dell'errore,* pp. 109 sg. A p. 110 scrive testualmente il Levi: « L'insistenza sempre maggiore di Platone su questo argomento, mostra di per sé che il Demiurgo non è, come si è preteso, una figura mitica, ma che ha un ufficio essenziale nella dottrina platonica, perché serve a spiegare come l'ordine del mondo ideale (che non esercita un'azione efficiente) possa riflettersi in quello sensibile. Si tratta non soltanto di chiarire il rapporto esistente fra di essi, ma anche di dar ragione della sua stessa esistenza »; cfr. anche pp. 120, 155 sg.

primo luogo, formando l'anima del mondo, o anima cosmica, che funge da mediatrice fra mondo ideale e mondo sensibile [56].

b) Ulteriormente, il Demiurgo ordina, avvalendosi delle determinazioni numeriche, le sfere celesti, e imprime alla χώρα (la spazialità materiale che è l'analogo dell'estensione ideale) le determinazioni e i rapporti geometrici, e costituisce gli oggetti sensibili. Cosí, nel mondo sensibile si riflette la medesima struttura e il medesimo ordinamento del mondo ideale, perché esso è costituito da unità e da una molteplicità numericamente determinata, appunto come le Idee [57].

Questa ricostruzione del Levi punta, come il lettore forse avrà già notato, sulla " analogia di struttura " [58] del mondo intelligibile e del mondo sensibile, i quali restano, sí, separati, ma, ad un tempo, restano accomunati da questa loro analogia di struttura. Anzi, a ben vedere, questa analogia di struttura lega non solo il sensibile e l'intelligibile, ma altresí i diversi piani in cui vedemmo scandirsi il mondo dell'intelligibile. Da un elemento formale (l'Uno) e da una materia intelligibile (la Diade) derivano i Numeri Ideali; da un elemento formale (il Numero) e da un elemento analogo al materiale (la molteplicità delle note) derivano le Idee; dalla spazialità intelligibile e dalla Linea indivisibile (che costituiscono sempre, rispettivamente, il principio formale e quello materiale) è costituita l'Idea di Mondo (cosí come le grandezze ideali che costituiscono i Viventi intelligibili inclusi nell'Idea di Mondo, sono determinati dagli stessi principi). Da un elemento formale e da un elemento analogo a quello materiale è costituita anche l'anima cosmica e perfino le singole anime degli uomini. Infine, dalla χώρα o spazialità sensibile e da un elemento formale (le determinazioni numeriche) è costituito il sensibile.

Cosí a tutti i livelli si riscontra una struttura data da un elemento indeterminato (ἄπειρον) avente funzione di materia (intelligibile oppure sensibile) e da un principio determinato e determinante (πέρας) che è l'Uno e i Numeri Ideali o comunque è principio legato a determinazioni numeriche e matematiche. E analoga all'opera del Demiurgo, che in funzione delle determinazioni matematiche introduce armonia e ordine nella spazialità materiale determinata, è l'opera del Legislatore dello Stato, che introduce nella Città l'ordine e l'armonia. Infine,

---

[56] Cfr. *Il problema dell'errore,* pp. 152-186.

[57] Cfr. nota precedente.

[58] *Il problema dell'errore,* pp. 102 (cfr. pp. 118, 119, 131, 139, 147, 148, 150, 151, 152, 180, 181, 183).

anche l'azione morale dell'individuo rispecchia queste strutture analogiche, perché consiste nell'introdurre l'ordine e l'armonia nella propria anima. E sia il Demiurgo, sia il Legislatore, sia il saggio introducono la determinazione della " giusta misura " in un *apeiron,* in un indeterminato, e lo determinano in funzione di questa giusta misura [59]. La " giusta misura " è, dunque, ciò che in tutte le sfere funge da principio regolatore.

La teoria platonica della conoscenza è poi ricostruita dal Levi tenendo presente l'avvertimento centrale della *Repubblica,* secondo cui alle varie forme dell'essere corrispondono strutturalmente altrettante diverse forme di conoscenza. La dottrina platonica della conoscenza insegna come si giunga al possesso dei vari gradi di realtà e attraverso quali modi e forme.

a) La *sensazione,* che è il grado piú basso dell'attività conoscitiva, è una affezione sensibile soggettiva e relativa, continuamente mutevole. Essa è il necessario punto di partenza della conoscenza, ma non possiede valore di verità né di vera conoscenza perché « se non include errore, quale espressione delle condizioni di chi la prova nell'istante in cui la prova, e nei rapporti che lo legano con gli altri esseri, è completamente indeterminata e fluente, e perciò ineffabile » [60].

b) La *doxa* (opinione) ci porta già oltre la sensazione. Essa ha due significati principali: quello di conoscenza che si riferisce agli oggetti del mondo sensibile (che sono un misto di essere e di non essere) e quello piú generale di giudizio (che può essere sia vero sia falso). La doxa, in quanto è conoscenza legata al sensibile, e quindi alla materia, non raggiunge mai la certezza che è propria solamente della conoscenza del puro intelligibile. E come giudizio, la doxa può essere errata, se unisce termini che sono disgiunti (oppure se disgiunge termini che sono congiunti) [61].

c) Al di sopra della doxa c'è la *dianoia,* o conoscenza matematica, la quale, secondo l'interpretazione che ne dà il Levi, potrebbe, in certo senso, dirsi l'aspetto piú elevato della doxa [62]. Infatti la dianoia (e questo è il suo limite, e, anche, ciò che in qualche modo la acco-

---

[59] Cfr. *Il problema dell'errore,* p. 202; cfr. anche pp. 105 sgg., 109, 118, 119, 121, 122 sg., 194).

[60] *Il problema dell'errore,* p. 203; cfr. anche tutto il capitolo sul *Teeteto,* pp. 62 sgg., 130, 173 sg.

[61] Cfr. *Il problema dell'errore,* pp. 5-11, 28, 35 sg., 41, 71 sgg., 108, 109, 126 sgg., 155.

[62] Cfr. *Il problema dell'errore,* p. 202.

muna ancora alla doxa) consiste nel doversi avvalere dell'ausilio di immagini sensibili (le immagini delle figure geometriche), nonché dell'ausilio di ipotesi che deve assumere a proprio fondamento (senza peraltro poterle adeguatamente verificare). In questo ambito, naturalmente, l'errore potrà consistere, sia in collegamenti erronei, sia, anche, nelle ipotesi stesse [63].

d) La piú alta forma di conoscenza consiste nella *dialettica,* che è la conoscenza in senso stretto (ἐπιστήμη), e consiste in puri procedimenti raziocinativi che dipendono dal *nous* e dalla *noesis* e si muovono sempre e solo nell'ambito del puro pensiero. La dialettica può essere ascensiva o discensiva. È ascensiva, quando, partendo dall'intuizione di una Idea determinata, sale alle Idee che le sono sovraordinate, fino a giungere alla Idea suprema cioè al Principio imprincipiato. È discensiva, invece, quando, partendo dal Principio supremo, ridiscende via via, mediante un processo di divisione che distingue le varie specie incluse nei generi, e giunge a stabilire il posto che le varie Idee occupano nell'ambito della struttura gerarchica del mondo ideale. La dialettica è dunque il coglimento della suprema verità, in quanto è visione della struttura del mondo stesso dell'intelligibile e di ciascuna Idea nell'ambito di questa struttura [64].

Che cosa è dunque l'errore, quale ne è la radice, quale la ragione ultima secondo Platone?

Ecco la precisa risposta del Levi.

Per Platone, come poi per Aristotele e per gran parte della filosofia posteriore, la matrice dell'errore sta nel *giudizio.* Sta nel giudizio che non opera quei collegamenti che la realtà, invece, richiederebbe, o che opera collegamenti difformi da quelli che la realtà esigerebbe [65]. Dunque, la celebre dottrina, comunemente attribuita ad Aristotele e alla scolastica, è, invece, di Platone e di genesi platonica.

Inoltre, contrariamente a quanto comunemente si crede, secondo Platone, si può errare non solo nella sfera del sensibile, ma anche nella sfera della conoscenza intellettiva: ciò accade quando si collegano Idee non collegabili o si disgiungono Idee non disgiungibili. Infatti, se noi avessimo presenti alla mente tutti i possibili rapporti di partecipazione che le Idee intrattengono fra di loro (sia quelli positivi sia quelli

[63] Cfr. *Il problema dell'errore,* pp. 41 sgg.

[64] Cfr. *Il problema dell'errore,* pp. 16, 26, 42 sg., 58 sg., 89, 100 sg., 105, 116, 123 sgg., 186 sg., 204 sg.

[65] Cfr. *Il problema dell'errore,* pp. 100, 120 sgg., 206.

negativi) non potremmo mai cadere in errore, giacché in tal caso noi non potremmo collegare Idee incompatibili, né scindere Idee inscindibili. Ma questa non è la condizione della mente umana, la quale, allorché si trovi a dovere stabilire rapporti fra termini che sono fra loro molto distanti, cioè divisi da una serie assai ampia e complessa di termini intermedi, può, ovviamente, cadere nell'errore [66].

Dunque, l'errore non è l'assoluto non-essere; infatti il giudizio errato esiste pur sempre come giudizio; tuttavia, esso esiste come difforme dalla realtà oggettiva. Pertanto il non-essere dell'errore è un non-essere relativo, è il diverso (il giudizio errato dice le cose come non sono, cioè diversamente da come sono) [67].

L'errore non è mai volontario: l'errore volontario, infatti, è l'inganno; e questo ha altra radice e altra rilevanza. L'errore vero e proprio ha la sua radice nel legame che l'anima ha con il corpo e con il corporeo. Il corpo e il corporeo obnubilano l'intelletto, il corpo con i suoi impulsi e con le sue passioni condiziona in varia maniera e misura l'anima [68].

Una ulteriore fonte di errore, secondo Platone, sta nella società stessa in mezzo alla quale si vive e nella errata educazione che ne può derivare. L'errore che viene dalla società corrotta e dalla educazione errata, a ben riflettere, viene, a sua volta, alla società medesima non da altra fonte se non da quella sopra indicata: gli uomini in società errano ed educano male a causa degli influssi dei sensi e del sensibile [69].

Infine c'è l'errore che viene dal linguaggio. Questo sembrerebbe stare un poco a sé. Il linguaggio è erroneo o comunque è un cespite di errori, perché né rispecchia il sensibile (esso è infatti stabile, mentre il sensibile è labile), né le Idee, perché, essendo sensibile, non le può adeguatamente rispecchiare [70]. (Ma anche qui, se si approfondisse la questione, si potrebbe trovare che il linguaggio deriva ciò che esso ha di decettivo non da altro che dal suo legame strutturale con il sensibile).

Il Levi giustamente rileva come Platone sia stato il primo che si sia reso conto a fondo della gravità del problema dell'errore e di tutte le sue implicanze. Egli ha dimostrato che, in un certo senso, errore e verità sono inscindibilmente connessi: *chi nega l'errore nega*

---

[66] Cfr. *Il problema dell'errore,* pp. 78 sg., 125 sg., 206 sg.

[67] Cfr. il capitolo sul *Sofista,* pp. 86 sgg.; cfr. anche pp. 129, 172.

[68] Cfr. *Il problema dell'errore,* p. 206 (cfr. anche pp. 29, 31, 109, 110, 171, 172).

[69] Cfr. *Il problema dell'errore,* pp. 172 sg., 206.

[70] Cfr. il capitolo sul *Cratilo,* pp. 11 sgg.; cfr. anche pp. 194 sgg.

la scienza; chi nega che il pensiero possa ingannarsi nega ad un tempo che esso possa trovare il vero [71]. Dunque, Platone ha colto l'autentico dramma che implica l'errore.

Da ultimo, Platone ha anche compreso quale sia l'aspetto piú sconcertante e anche piú pericoloso dell'errore: esso è sempre congiunto ad una convinzione che *soggettivamente* non è meno forte della convinzione e della certezza che è congiunta alla verità [72].

Naturalmente, il Levi, dato il suo scetticismo solipsistico, non è e non può essere soddisfatto della soluzione platonica del problema dell'errore. Ma su questo non vogliamo qui soffermarci, dato che, nella pagina conclusiva dell'opera, il lettore trova brevemente elencate le ragioni in base alle quali il Levi giudica non del tutto soddisfacente la dottrina dell'errore di Platone: ragioni sulle quali, peraltro, egli non insiste, e che, per giunta, solo alla fine avanza con estrema discrezione e finezza [73].

* * *

Il lettore avrà certamente capito che ci troviamo di fronte ad un lavoro sorretto da tesi di vasto respiro, in cui i testi sono tutti ripensati da capo, e ristudiati a fondo in funzione dello specifico tema. Diciamo di piú: è un libro che non ci sembra avere dei rivali sullo specifico argomento di cui tratta e che, a circa cinque lustri dalla sua stesura, resta ancor fresco e vivo.

Il metodo del Levi, come abbiamo già avvertito, può lasciare qualche perplessità nello specialista, il quale desidererebbe, a sostegno di tesi cosí suggestive, un corredo di documentazioni filologiche piú nutrito ed una discussione dei testi piú capillare e piú agguerrita. Però anche lo specialista deve riconoscere che il discorso del Levi sa imporsi ugualmente, perché non abbandona mai il testo, non lo spezza e non lo manipola mai in modo arbitrario. L'analisi del Levi procede studiando dialogo per dialogo, di guisa che i singoli passi, su cui egli via via si appoggia, hanno il grande vantaggio di essere interpretati nel loro contesto e quindi nella loro naturale prospettiva.

La letteratura sull'argomento non viene quasi mai discussa (il lettore potrà rendersi conto, dall'indice dei nomi che abbiamo compilato, quanto sia esiguo il numero degli autori moderni citati). E que-

---

[71] Cfr. *Il problema dell'errore*, pp. 10 sgg. e soprattutto pp. 205 sg.
[72] Cfr. *Il problema dell'errore*, p. 206.
[73] Cfr. *Il problema dell'errore*, p. 210.

sto si spiega per due motivi. In primo luogo, il tipo di impostazione metodologica della ricerca del Levi non lo richiedeva (si ricordi che, già nel 1920, egli aveva preferito scrivere due volumi: uno in cui riversò tutta la sua erudizione e in cui diede prova di quali e di quante fossero state le sue letture nell'ambito della letteratura critica su Platone, l'altro in cui preferí invece colloquiare col testo platonico, evitando di chiamare in causa le interpretazioni discusse nell'altro volume). In secondo luogo, perché l'angolazione in cui egli presenta il problema dell'errore, che, come abbiamo visto, include una visione sia di tutta la metafisica sia di tutta la gnoseologia platonica, avrebbe comportato un allargamento del raggio delle discussioni tale da essere di peso assolutamente eccessivo, oltre che per l'Autore, altresí per il lettore. Infine, il Levi stesso si scusa di non aver potuto leggere la piú recente letteratura a causa dell'isolamento in cui lo aveva precipitato la condanna del fascismo: egli, infatti, non solo perse la sua cattedra all'Università di Pavia, ma perse anche il diritto di frequentare le pubbliche biblioteche [74].

A noi, dunque, non rimaneva altra via che quella di rispettare la linea stessa seguita dal Levi: invece che ammannire al lettore un aggiornamento critico con un apparato di note che sarebbero state piú lunghe del testo, e avrebbero trasformato l'opera in qualcosa che il Levi non desiderava che fosse, abbiamo di gran lunga preferito venire in soccorso con una abbondante citazione dei testi platonici, cui il Levi fa solo rimando. In questo modo crediamo di avere evitato il noiosissimo lavoro di continua interruzione della lettura per controllare i testi cui si fa via via riferimento: e questa operazione sarebbe stata comunque necessaria, specie per quei testi che riguardano il tema specifico dell'errore (il Levi suppone nel lettore una dimestichezza col testo platonico, che, per la verità, è solo di pochi).

---

[74] Il RAVÀ dice nella prefazione a *Sceptica*[2] (p. VII) che allorché il Levi, in conseguenza delle leggi razziali, ebbe il divieto di frequentare tutte le biblioteche di Stato, riuscì ancora avere la possibilità di studiare, attingendo alla Biblioteca Vaticana e alla Biblioteca dell'Università Gregoriana « nelle quali fu accolto come gli altri studiosi israeliti, con larga ospitalità, di cui rimase sempre riconoscentissimo ». È chiaro, però, che in queste biblioteche, egli non poteva trovare tutto quanto gli occorreva per questo lavoro, e, in particolar modo, non poteva trovare la letteratura degli ultimi anni, che, a causa della guerra, circolava con estrema difficoltà. (Ricordiamo inoltre che il Levi possedeva anche una scelta e ricca biblioteca personale, che fu donata all'Università di Roma).

Molte pagine platoniche sono state riportate in traduzioni nostre (e cosí anche le pagine della *Metafisica* di Aristotele e di Teofrasto)[75], altre in traduzioni di noti e qualificati interpreti, e prevalentemente di quegli interpreti che Levi lesse o poté aver letto, o in ogni caso a lui piú vicini nel tempo[76]. In parentesi abbiano anche riportato quei termini greci o quelle espressioni tecniche che occorreva aver presente nell'originale per rendersi ragione adeguata dei problemi.

Infine abbiamo completato di un indice dei nomi e di un indice dei concetti il volume, allo scopo di renderne piú agevole la lettura e la consultazione[77].

* * *

Rivolgiamo un caldo ringraziamento alla signora Emilia Levi Patrizi che ci ha illuminato su tutte quelle questioni che le abbiamo posto[78], con l'augurio che questa ultima opera inedita del suo illustre consorte, trovi quei consensi che incontrarono le precedenti, e anche con l'augurio che, come le precedenti, essa sia di stimolo alla ricerca con la sua esemplare probità scientifica e serietà di intenti.

GIOVANNI REALE

---

[75] Sono nostre le traduzioni dei passi del *Critone, Gorgia, Menone, Fedone* (Editrice La Scuola, Brescia); ARISTOTELE, *La metafisica,* traduzione introduzione e commento di G. REALE, 2 voll., Napoli, Loffredo, 1968; G. REALE, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica,* Brescia, Editrice La Scuola, 1964.

[76] Daremo indicazioni precise all'inizio di ciascun capitolo in cui sono trattati i singoli dialoghi.

[77] Non abbiamo compilato una bibliografia perché sarebbe stata inutile. Il lettore la troverà già pronta, oltre che nella classica opera dell'UEBERWERG-PRAECHTER, nei più recenti e assai ricchi repertori del CHERNISS, *Plato 1950-1957,* in « Lustrum », 1959 e 1960 e del TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* Frankfurt, 1964. Ulteriori indicazioni, unitamente alla ricostruzione della storia delle interpretazioni di Platone, il lettore potrà trovare nel capitolo su Platone da noi curato in *Questioni di storiografia filosofica,* Brescia, Editrice La Scuola (in corso di stampa).

[78] Anche il ritratto ci è stato cortesemente fornito dalla signora Levi.

ADOLFO LEVI

Modena, 1878 - Roma, 1948

ADOLFO LEVI

IL PROBLEMA DELL'ERRORE NELLA METAFISICA E NELLA GNOSEOLOGIA DI PLATONE

AVVERTENZA

Primo tra i pensatori greci, Platone mostra di rendersi pienamente conto di tutta l'importanza e di tutto il significato del problema dell'errore: anche dopo di lui, del resto, ben pochi filosofi danno prova di averne riconosciuto nello stesso modo la tragica urgenza, tanto è vero che forse soltanto il Descartes gli si può avvicinare. Abitualmente si cerca il pensiero platonico su questo argomento nel *Teeteto* e nel *Sofista,* ma chi si limita a questi dialoghi non lo intende completamente. In tutti i pensatori veri lo studio dell'errore si collega con le dottrine centrali della loro gnoseologia e della loro metafisica, ma queste connessioni sono in Platone più intime che negli altri; del resto, in generale, egli non tratta mai un problema per sé, ma lo pone in rapporto, si può dire, con tutti quelli di cui fa oggetto la sua speculazione, sicché, dopo i dialoghi del periodo socratico, non vi è opera che direttamente o indirettamente non si riferisca, se non altro per le sue implicazioni, allo studio dell'errore. Inoltre, il pensiero platonico non presenta una costruzione rigida e immutabile, ma è un'attività vivente che si svolge in modo continuo, perché, pur seguendo sempre le stesse direttive generali, si viene trasformando e si approfondisce progressivamente; infatti, mentre conquista posizioni sempre piú elevate e visioni piú ampie, ritorna, con una ricerca instancabile, sui problemi già discussi di cui saggia le soluzioni offerte, che sono sottoposte a critica e integrate con interpretazioni nuove, risultanti dalla sempre più piena consapevolezza della complessità e della difficoltà degli argomenti esami-

nati. Perciò è necessario considerare, nello studio di ogni problema, o tutta l'opera di Platone o la maggior parte di essa, per vedere quale atteggiamento il suo pensiero assuma di fronte all'argomento in questione nei diversi momenti del suo sviluppo e quali rapporti esso ponga fra quel tema e gli altri motivi della sua speculazione. Siccome ho proceduto in tal modo in un mio lavoro del 1920 sul problema del tempo nella filosofia di Platone[1], ho dovuto ritornare più volte sugli stessi argomenti e per conseguenza ora ho parafrasato, ora ho riprodotto, testualmente o con qualche modificazione, alcuni passi di quel lavoro, del resto ormai fuori commercio. In ogni caso, però, ho sempre studiato di nuovo i testi, e piú di una volta, anche in punti importanti, sono stato costretto ad allontanarmi dalle interpretazioni presentate precedentemente. (Naturalmente questi casi sono stati indicati al lettore).

In generale, ho ridotto al minimo le citazioni[2] e soprattutto le discussioni delle opinioni di altri studiosi: un'eccezione è presentata dallo studio della teoria delle Idee Numeri, per le particolari difficoltà dell'argomento: più spesso ho ricordato i casi in cui divido il pensiero di altri. Per le condizioni create dalla guerra non ho potuto tener conto non soltanto della letteratura scientifica straniera del periodo del conflitto, ma anche, molte volte, di quella degli anni precedenti[3].

---

[1] *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone. Saggio sulla teoria delle Idee,* Torino, Paravia, 1920.

[2] [Come abbiamo già detto nella *Prefazione,* abbiamo provveduto, nelle note, a reintegrare queste citazioni, che sono indispensabili, dato che è ben facile capire che il LEVI, anche se non lo dice espressamente, vi aveva rinunciato per ragioni di carattere editoriale, cercando di economizzare quanto piú era possibile lo spazio. Pubblicare, in quegli anni di guerra e anche subito dopo, un testo di filosofia, era assai arduo, soprattutto se ampio e con un complesso apparato di note. Ricordiamo ancora al lettore che non ci sovrapporremo in alcun caso all'Autore, limitandoci a riportare quei testi che il LEVI indicava con semplice citazione di rimando, e che, quindi, il lettore avrebbe dovuto comunque personalmente controllare].

[3] [È appena il caso di ricordare (e anche questo lo abbiamo già detto nella *Prefazione*) che il LEVI fu uno dei piú attenti e profondi conoscitori della letteratura critica platonica, come fa fede il suo saggio: *Le interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone* (Torino, Paravia, senza data). In questo lavoro, che è rimasto forse il migliore nel suo genere, LEVI esaminava ad uno ad uno

tutti gli studi di ispirazione immanentistica, idealistica e neokantiana (si veda la *Prefazione,* nota 25). È dunque pressoché superfluo rilevare come la giustificazione qui addotta (lungi dal costituire un comodo alibi) esprima le tristissime condizioni di quasi totale isolamento in cui gli studiosi (e in particolare il Levi) si vennero a trovare negli anni dell'ultimo conflitto. Rifare queste letture e darne conto al lettore non avrebbe avuto molto senso o, comunque, avrebbe dato un assai scarso profitto, per le ragioni di cui s'è già detto con ampiezza nella *Prefazione*].

CAPITOLO PRIMO

I DIALOGHI PLATONICI DEL PERIODO SOCRATICO

SOMMARIO: § *a*) Sino al Cratilo. — § *b*) Il Cratilo.

§ *a*) SINO AL CRATILO.

Platone sottintende l'esistenza dell'errore quando parla di molti argomenti, ma ciò avviene soprattutto quando si occupa della δόξα, alla quale, del resto, attribuisce nei suoi scritti significati variabili. Quell'espressione ha, nell'uso greco comune, il senso generale di *opinione,* e particolarmente di congettura, di convinzione che può essere, e spesso è, priva di fondamento, che anzi è più frequentemente falsa che vera; e ciò, evidentemente, implica la convinzione che è possibile l'errore. Ora tutta l'attività di Socrate, quale è rappresentata dagli scritti platonici che ci riferiscono le conversazioni e le discussioni che aveva coi suoi concittadini e particolarmente con coloro che più si ritenevano e più erano ritenuti sapienti, mentre non erano tali, per compiere la missione che egli pensava essergli stata affidata dal Dio di Delfo[1], consisteva effettivamente nel saggiare il valore delle opinioni accettate dalla coscienza comune rispetto a problemi pratici (soprattutto etici, sociali, politici) e nel metterne in luce la

[1] *Apologia,* 21 a - 23 d.

poca solidità[2]; e la stessa cosa avveniva quando si rivolgeva ai sofisti, perché essi pure non avevano superato la sfera di quelle opinioni.

Si può dire quindi che Platone, allorché nei primi dialoghi, quelli cioè del cosiddetto periodo socratico, ci rappresenta sotto quell'aspetto l'opera del maestro, sottintende sempre che vi sono opinioni che possono non essere vere, che cioè l'errore è possibile. Ma questa convinzione si manifesta particolarmente in alcuni dialoghi in cui viene usata la parola δόξα o altra equivalente. La δόξα, che il *Carmide*[3] fa derivare dall'αἴσθησις[4], è ora l'opinione della massa, dei πολλοί che opinano a caso, fortemente svalutata dal *Critone,* ora quella delle persone migliori, che quel dialogo contrappone alla prima[5].

Di certe opinioni occorre fare molto conto, di altre no: bisogna apprezzare quelle buone, degli uomini assennati, non le malvage, degli stolti; e, in generale, buone sono soltanto le opinioni dei competenti[6]. Le opinioni di cui si parla riguardano

---

[2] L'*Apologia,* quando parla di coloro che erroneamente si stimavano ed erano giudicati i piú sapienti degli Ateniesi, si vale di espressioni di questo genere: « Mi parve quest'uomo δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ' οὔ » (21 c). Qui lo stesso verbo δοκεῖν designa un'opinione che risulta errata.

[3] *Carmide,* 159 a [« È evidente che, se in te c'è saggezza (σωφροσύνη), devi avere una opinione (δοξάζειν) intorno alla medesima. Infatti è necessario che essa, se c'è in te, produca con la sua presenza una qualche percezione (αἴσθησις), da cui scaturisca un'opinione (δόξα) in te su ciò che sia la saggezza e quale sia »].

[4] Questa parola che designa abitualmente sensazione o percezione sensibile è usata nel testo citato [cfr. nota precedente] in relazione ad un oggetto non sensibile, la presenza della σωφροσύνη (assennatezza) entro il soggetto che la prova.

[5] *Critone,* 44 c-d [« Socrate. Ma, caro Critone, perché dobbiamo darci pensiero cosí dell'opinione della gente (τῆς τῶν πολλῶν δόξης)? Le persone piú avvedute, delle quali tien conto preoccuparsi, riterranno che le cose si siano svolte cosí come si saranno svolte. — Critone. Eppure vedi, o Socrate, che è necessario curarsi anche dell'opinione della gente (τῆς τῶν πολλῶν δόξης). Purtroppo l'attuale situazione dimostra che la gente è capace di fare non solo i mali piú piccoli, ma anche i mali piú grandi, quando uno venga calunniato in mezzo ad essa. — Socrate. Magari, o Critone, fosse in grado la gente di fare i mali piú grandi, cosí che potesse fare anche i beni piú grandi! Sarebbe veramente bello. E, invece, non sa fare né gli uni né gli altri: infatti non sa rendere nessuno né assennato né dissennato, e quello che fa, lo fa come càpita » (traduzione di G. Reale)].

[6] *Critone,* 47 a - 48 a [« Socrate... non ti sembra detto bene che non bisogna tenere in considerazione tutte le opinioni degli uomini, ma alcune sí e altre no,

la vita pratica, e perciò si distinguono in buone e malvage; ma è chiaro che questa distinzione si fonda sull'altra di vere e false. Nel *Gorgia,* in cui si afferma fortemente una visione ascetica della vita, sebbene non si usi l'espressione *doxa,* questa distinzione è messa meglio in luce. Socrate distingue conoscenza e credenza (μάθησις καὶ πίστις), ritiene che questa possa essere vera e falsa, mentre per la scienza (ἐπιστήμη) non si può dire la stessa cosa.

---

e neppure di tutti gli uomini, ma di alcuni sí e di altri no? (... οὐ πάσας χρὴ τὰς δόξας τῶν ἀνθρώπων τιμᾶν, ἀλλὰ τὰς μὲν, τὰς δ'οὔ, οὐδὲ πάντων, ἀλλὰ τῶν μέν, τῶν δ' οὔ;). Che ne dici? Questo non è forse ben detto? — CRITONE. Bene. — SOCRATE. E non bisogna forse apprezzare le opinioni buone (τὰς χρηστάς) e non le cattive (τὰς πονηράς)? — CRITONE. Certo. — SOCRATE. E buone non sono quelle degli assennati (τῶν φρονίμων) e cattive quelle dei dissennati (τῶν ἀφρόνων)? — CRITONE. Come no? — SOCRATE. E dimmi dunque: come si diceva intorno a quest'altre cose? Un uomo che fa ginnastica, esercitandosi in essa, presterà forse attenzione alla lode e al biasimo e all'opinione (δόξα) di ogni uomo, oppure, unicamente, di colui che sia medico o maestro di ginnastica? — CRITONE. Solo di quello. — SOCRATE. Dunque, bisogna temere i biasimi e gradire le lodi di quello soltanto, e non quelli della folla. — CRITONE. È evidente. — SOCRATE. Pertanto egli dovrà applicarsi e far ginnastica e mangiare e bere, nel modo che riterrà colui solo che sovrintende a queste cose e di esse è esperto, e non nel modo che ritengono tutti gli altri insieme. — CRITONE. È cosí. — SOCRATE. E sia. E se non dà retta a quell'unico, e se non tiene in conto la sua opinione (δόξα) e le sue lodi, e tiene in conto, invece, quelle dei piú, che non si intendono di nulla, non verrà egli a subire alcun danno? — CRITONE. E come no? — SOCRATE. E quale è questo danno, e dove tende, e in quale parte di colui che non dà retta? — CRITONE. È chiaro che al corpo: questo, infatti, si viene a guastare. — SOCRATE. Dici bene. E allora, o Critone, non è forse cosí anche in tutti gli altri casi, senza che li enumeriamo tutti quanti: quindi, in particolare, quando si tratti delle cose giuste e delle ingiuste, delle brutte e delle belle, delle buone e delle cattive, intorno alle quali dobbiamo ora decidere, forse dovremo dar retta all'opinione della gente (τῇ τῶν πολλῶν δόξῃ) e averne timore, o dovremo, invece, dar retta all'opinione di quell'unico, se mai ci sia, che se ne intende [τῇ (*scil.*: δόξῃ) τοῦ ἑνός, εἴ τίς ἐστιν ἐπαΐων], del quale solo bisogna aver rispetto e timore, piú che di tutti gli altri insieme? E se non lo seguiremo, non guasteremo e non corromperemo quella parte di noi che con la giustizia diventa migliore e con l'ingiustizia si corrompe? Oppure non c'è questa parte? — CRITONE. Credo bene che ci sia, o Socrate. — SOCRATE. E dimmi, se quella parte che diventa migliore per effetto di ciò che è salutare, e che si corrompe per effetto di ciò che è malsano, noi la rovineremo, volendo dar retta non all'opinione di coloro che se ne intendono (τῇ τῶν ἐπαϊόντων δόξῃ) ma a quella della folla, potremo forse continuare a vivere, quando essa si sia guastata? E questa parte è forse il corpo, oppure no? — CRITONE. Sí. — SOCRATE. E, dunque, si può vivere con un corpo malandato e corrotto? — CRITONE. In nessun modo. — SOCRATE. Ma, allora, si può vivere, quando si sia corrotta quella parte nella quale l'ingiustizia produce rovina e la giustizia produce giovamento? O riteniamo che sia di minor

Essa è dunque diversa dalla credenza, sebbene la persuasione possa collegarsi con ambedue[7]. La credenza di cui si parla corrisponde alla *doxa,* che è cosí contrapposta alla scienza; e siccome anche alla prima, che può essere falsa, si accompagna la persuasione, è messo in rilievo il carattere fondamentale dell'errore, per cui chi vi si trova è convinto di essere nel vero. Piú esplicitamente si parla dell'opinione vera nel *Menone,* ove Socrate afferma che, rispetto alla giustezza dell'azione, essa non è meno utile della scienza, né inferiore ad essa, dalla quale si distingue perché non possiede la sua stabilità. Sinché rimangono ferme le opinioni vere producono soltanto cose buone; però non vogliono restare ferme a lungo, e presto sfuggono dalla nostra anima, sicché non hanno molto valore, sinché alcuno non le incateni con un ragionamento di causalità (αἰτίας λογισμῷ), che consiste nella reminiscenza o *anamnesis.* Allora esse diventano conoscenze scientifiche e quindi utili. La scienza differisce dall'opinione retta perché è un nesso. Socrate dichiara per congettura, non per scienza; ma che esista differenza tra questa e l'opinione vera, è una delle poche cose che ritiene di sapere[8].

---

pregio del corpo quella parte di noi, qualunque essa sia, cui la giustizia e l'ingiustizia si riferiscono? — CRITONE. No affatto. — SOCRATE. Ma di maggior pregio. — CRITONE. Di molto. — SOCRATE. E allora, o carissimo, non dobbiamo darci affatto pensiero di quello che dicono i piú, ma solo di quello che dice colui che si intende delle cose giuste e di quelle ingiuste, e questo è uno solo ed è la stessa verità. Cosicché, principalmente, in questo non segui una via giusta, proponendo di curarci del parere della gente (τῆς τῶν πολλῶν δόξης) per ciò che concerne le cose giuste, belle e buone e quelle a queste contrarie ... »].

[7] *Gorgia,* 454 c-e. [SOCRATE. Allora esaminiamo anche questo. C'è qualcosa che tu chiami sapere (μεμαθηκέναι)? — GORGIA. Sí. — SOCRATE. E anche qualcosa che chiami credere (πεπιστευκέναι)? — GORGIA. Anche. — SOCRATE. E ti pare che siano la stessa cosa il sapere e il credere, la scienza e la credenza (μάθησις καὶ πίστις), oppure due cose diverse? — GORGIA. Io ritengo, o Socrate, che siano due cose diverse. — SOCRATE. E hai ragione! Lo puoi desumere da quanto segue. Se infatti qualcuno ti domandasse: "Esiste, o Gorgia, una credenza falsa e una credenza vera (πίστις ψευδὴς καὶ ἀληθής)? "; tu risponderesti di sí, io credo. — GORGIA. Sí. — SOCRATE. Ed esiste anche una scienza falsa ed una vera (ἐπιστήμη ... ψευδὴς καὶ ἀληθής)? — GORGIA. No assolutamente. — SOCRATE. Dunque, è chiaro che non sono la medesima cosa. — GORGIA. È vero. — SOCRATE. Eppure coloro che sanno (οἱ μεμαθηκότες) sono persuasi, e sono pure persuasi coloro che credono (οἱ πεπιστευκότες). — GORGIA. È cosí » (traduzione di G. REALE)].

[8] *Menone,* 97 c - 98 c. [« SOCRATE. Dunque, la retta opinione (ὀρθὴ δόξα) non è meno utile della scienza (ἐπιστήμη). — MENONE. In questi limiti, o Socrate:

In complesso, dunque, gli scritti esaminati, distinguendo, esplicitamente o implicitamente, l'opinione vera dalla falsa, pongono il problema dell'errore. All'opinione vera è contrapposta la scienza; però la prima può trasformarsi nella seconda se viene fissata con un ragionamento di causalità che, come mostrerà il *Fedone,* la fonda sulle realtà ideali, che sono appunto l'oggetto dell'*anamnesis* di cui tratta il *Menone*[9]. Di queste cose si parla rispetto all'attività pratica, non al sapere teoretico puro; ma siccome si considerano le opinioni in generale e si designano con questo nome anche conoscenze di carattere geometrico[10], è chiaro che soltanto l'affermazione che la *doxa* vera non è meno utile della

---

colui che ha scienza consegue sempre lo scopo, e chi invece la retta opinione, talora riesce e talora no. — SOCRATE. Come dici? Colui che sempre ha retta opinione, non dovrebbe riuscire sempre, fino a che almeno opini rettamente? — MENONE. Mi sembra necessario; cosicché sono curioso di sapere, o Socrate, stando così la cosa, in che mai la scienza sia di maggior pregio della retta opinione, e perché siano diverse l'una dall'altra. — SOCRATE. Sai perché ti fa meraviglia, o te lo dico io? — MENONE. Sí, dillo. — SOCRATE. Perché non hai posto attenzione alle statue di Dedalo; ma forse da voi non ce ne sono. — MENONE. A qual fine dici questo? — SOCRATE. Perché anche queste, quando non siano legate, se la svignano e scappano; se son legate, invece, restano. — MENONE. E allora? — SOCRATE. Possedere una delle sue opere sciolte, non è di grande valore, come uno schiavo che scappa — infatti non resterebbe —; legata è, invece, di molto pregio. Quelle opere sono, infatti, assai belle. Ma a quale fine dico queste cose? Riferendomi alle opinioni veraci. Infatti anche le opinioni veraci (αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς), per tutto il tempo in cui rimangono, sono una bella cosa e producono ogni bene; ma troppo tempo non vogliono restare, e se ne fuggono dall'animo dell'uomo: sicché non sono di grande pregio, fino a che uno non le leghi con la conoscenza della causa (ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ). E questa è, o caro Menone, la reminiscenza (ἀνάμνησις), come abbiamo convenuto nei ragionamenti precedenti. Dopo che siano legate, diventano in primo luogo conoscenza (ἐπιστῆμαι), e, inoltre, diventano stabili. Per queste ragioni, la scienza è cosa di maggior pregio della retta opinione, e, ancora, la scienza differisce dalla retta opinione per quel legame (καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης). — MENONE. Per Giove, o Socrate, pare che sia all'incirca così. — SOCRATE. Anch'io, però, non parlo sapendo, ma congetturando (εἰκάζων); che, d'altra parte, la retta opinione e la scienza siano qualcosa di diverso, non mi sembra di dirlo solo per congettura, ma, se mai altro posso dire di sapere (εἰδέναι), — e direi di sapere poche cose —, questa è proprio una di quelle che vorrei porre fra quelle che so. » (traduzione di G. REALE)].

[9] *Menone,* 81 a - 86 c.

[10] *Menone,* 85 e. [Riferendosi alle conoscenze geometriche che lo schiavo, opportunamente interrogato, mostra di avere, Socrate dice: « ἔχει δὲ ταύτας τὰς δόξας, ἢ οὐχί; »].

scienza è limitata all'azione e che tutte le altre hanno significato universale [11].

Un cenno esplicito, ma rapido, al problema dell'errore e alle sue difficoltà contiene uno degli ultimi scritti di questo periodo, l'*Eutidemo,* in cui gli eristi (pseudo-sofisti) Eutidemo e Dionisodoro presentano diversi argomenti per mostrare che non è possibile né ingannare, cioè mentire, né ingannarsi, ossia errare (ψεύδεσθαι) perché chi dice, dice qualche cosa, ossia ciò che è e quindi dice il vero: non si può dire il falso, perché ciò equivale a dire ciò che non è, cosa impossibile [12]. Questa tesi che i due eristi difendono con argomenti presi dall'eleatismo, nel *Cratilo* (dialogo che, al pari dell'*Eutidemo,* deve porsi tra gli ultimi di questo periodo) è accettata dal personaggio che dà il nome

---

[11] Mi allontano da *Il concetto del tempo,* pp. 17 sg., nota 1.

[12] *Eutidemo,* 283 e - 284 c. « Sentendo questo, Ctesippo si indignò per il suo prediletto e disse: O forestiero di Turi, se non fosse troppo scortese ti augurerei che la menzogna ricada sul tuo capo, giacché di fronte a me e agli altri hai detto una menzogna tale, che io giudico empio anche il solo affermarla, e cioè che io vorrei vederlo morto. — Ma, o Ctesippo, rispose Eutidemo, ti sembra possibile mentire (ψεύδεσθαι)? — Certo, per Zeus!, replicò quegli, se non vaneggio. — Ed è possibile mentire dicendo la cosa di cui si ragiona, oppure non dicendola? — Dicendola, rispose. — E non è forse vero che, se uno la dice, non dice alcun'altra cosa, se non appunto quella che dice? — E come potrebbe?, disse Ctesippo. — E quella cosa che dice è una delle cose che esistono, separata dalle altre? — Certamente. — Allora, chi dice quella cosa, proseguí Eutidemo, dice cosa che è? — Sí. — Ma chi dice cosa che è e cose che sono (ὅ γε τὸ ὂν λέγων καὶ τὰ ὄντα τἀληθῆ λέγει), dice la verità; sicché, se Dionisodoro dice cose che sono, dice la verità e non dice affatto menzogne nei tuoi riguardi. — Certo, rispose Ctesippo, ma chi dice queste cose, o Eutidemo, non dice cose realmente esistenti (οὐ τὰ ὄντα λέγει). — Ed Eutidemo di rimando: Ma non è forse vero che le cose che non sono non esistono? — Non esistono! — E le cose che non esistono, non sono forse cose che non sono assolutamente? — Assolutamente. — Ed è mai possibile che, circa queste cose che non sono, si possa fare qualcosa, di guisa che uno, chiunque egli sia, realizzi ciò che non è assolutamente? — Non mi pare, rispose Ctesippo. — E allora? Quando gli oratori politici parlano al popolo, non fanno niente? — Certo che fanno, rispose quegli. — E, allora, se fanno, realizzano! — Sí. — Dunque, il parlare è un fare e un realizzare? — Ctesippo convenne. — Allora, riprese, nessuno dice cose che non sono (οὐκ ἄρα τά γε μὴ ὄντα λέγει οὐδείς), giacché, dicendole, farebbe già qualcosa, mentre tu hai ammesso che ciò che non è nessuno lo può fare. Pertanto, in base al tuo ragionamento, nessuno dice il falso, ma, come afferma Dionisodoro, dice sempre la verità e cose che sono (οὐδεὶς ψευδῆ λέγει, ἀλλὰ ... τἀληθῆ τε καὶ τὰ ὄντα λέγει) » (traduzione di G. Reale)].

all'opera, sebbene sia un seguace dell'eraclitismo. I due eristi sostengono poi [13] quella tesi con argomenti che, a quanto sembra, appartengono anche ad Antistene. L'errore è impossibile, perché non può avvenire che due proposizioni si contraddicano, in quantoché se si riferiscono allo stesso oggetto debbono essere uguali e nel caso opposto riguardano cose diverse [14]. Platone non discute le difficoltà che si presentano qui, ma alcune parole dell'*Eutidemo* (chi dice il falso dice le cose in un certo senso, ma però non come stanno) [15] e del *Cratilo* [16] accennano alla soluzione che darà il *Sofista* del problema, poggiandola però su un ampio sviluppo metafisico.

§ *b*) IL CRATILO.

Il *Cratilo* si occupa del problema dell'errore ben piú di quanto possa sembrare e di quanto abitualmente si ritenga. Infatti esso, che sotto diversi aspetti si collega al *Teeteto,* cioè a uno scritto molto posteriore, mentre esamina direttamente la natura e la funzione del linguaggio, deve studiare i rapporti di questo col pensiero e con la realtà e perciò viene a mettere in luce che esso non è capace di rispecchiare adeguatamente l'intima struttura della seconda, sicché è un mezzo imperfetto di conoscenza, e inoltre si trova costretto ad affrontare il problema generale dell'errore perché una delle teorie esaminate potrebbe collegarsi, e l'altra si collega effettivamente, a teorie che negano la possibilità dell'errore stesso e quindi del vero conoscere e della

---

[13] *Eutidemo,* 285 c - 289 a.

[14] Vedi il mio articolo: *Il problema dell'errore nella filosofia greca prima di Platone,* in « Athenaeum », N.S., 8 (1930), pp. 43-44 e in « Revue d'histoire de la philosophie », 4 (1930), p. 127.

[15] *Eutidemo,* 284 c. [Il passo riportato alla nota 12 continua: « Per Zeus, o Eutidemo, rispose Ctesippo, ma in certo senso chi mente dice cose che sono, però non come sono (... ἀλλὰ τὰ ὄντα μὲν τρόπον τινὰ λέγει, οὐ μέντοι ὥς γε ἔχει) »].

[16] *Cratilo,* 385 b. [Socrate. Allora dimmi questo: esiste il dire il vero (ἀληθῆ λέγειν) e il dire il falso (ψευδῆ λέγειν)? — Ermogene. Sí. — Socrate. E allora, non ci sarà forse anche discorso vero (λόγος ἀληθής) e discorso falso (λόγος ψευδής)? — Ermogene. Certamente. — Socrate. Dunque, quel discorso che dica le cose come sono è vero, dice il vero; quello, invece, che le dice come non sono, è falso (... οὗτος ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής· ὃς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής) »].

scienza. Per la tesi sostenuta da Ermogene la giustezza o rettitudine dei nomi dipende dalla convenzione ossia dall'arbitrio di chi li usa; per quella difesa da Cratilo, che accetta la teoria eraclitea del flusso continuo delle cose, essa si fonda sulla natura, in quanto esiste un nesso intrinseco tra i nomi e gli oggetti ai quali si riferiscono.

A parere di Ermogene, ogni nome che alcuno dia a un oggetto, è giusto; e se lo muta, la nuova denominazione non è meno retta della prima. Noi possiamo procedere con le cose come con gli schiavi, ai quali ci è permesso di cambiare nome a volontà. Ciascuno può chiamare un oggetto come preferisce, anche se si allontana dall'uso comune. Socrate, che evidentemente suppone che questa teoria poggi sulla convinzione che l'errore è impossibile, chiede all'interlocutore se esistano un discorso (λόγος) vero e uno falso e se colui che dice la verità dice le cose come sono e colui che dice la falsità le dice come non sono. Ermogene però risponde affermativamente e, inoltre, ammette con Socrate che un discorso non può essere vero come un tutto se non sono tali anche le sue parti ultime, cioè i nomi, e che lo stesso ragionamento si può fare altresí per quello opposto, sicché possono esistere nomi falsi, cadendo cosí in contraddizione. Però quando Socrate gli domanda se una cosa ha tutti i nomi che le sono assegnati, nel momento in cui glieli attribuiscono, risponde ripresentando la sua tesi, in modo tale però da tener conto anche delle convenzioni stabilite dalle diverse città e dai diversi popoli[17]. Allora Socrate, supponendo che egli ponga a fondamento del suo convenzionalismo rispetto al linguaggio il soggettivismo di Protagora, che porta poi a negare che l'errore sia possibile, cioè implica conseguenze che Ermogene ha respinto, gli domanda se, accettando il principio dell'uomo misura di tutte le cose, il quale significa che esse sono quali appaiono a ciascuno, pensa che anche le cose abbiano una realtà che varia secondo gl'individui (ossia se ritiene che dipendano da noi al pari dei nomi), o se crede che posseggano una stabile realtà che è loro propria. Ermogene dichiara che, sebbene gli sia accaduto di sentirsi attirare dalle dot-

[17] *Cratilo*, 384 d - 385 e.

trine di Protagora, non può accettarle; e Socrate si limita a criticarle con un argomento di carattere etico-pratico. È indiscutibile che vi è una differenza tra i malvagi e i buoni; ora, i primi sono dissennati e i secondi assennati e questa distinzione non sarebbe possibile se Protagora dicesse il vero, perché perderebbe ogni valore oggettivo e, inoltre, perché il parere degli uni equivarrebbe a quello degli altri. E nemmeno si può sostenere con Eutidemo che tutte le cose hanno sempre e ugualmente insieme tutti i caratteri, perché allora questo si dovrebbe ripetere per la virtú e il vizio, e sparirebbe ugualmente ogni differenza tra i buoni e i malvagi. Le cose hanno dunque una propria realtà determinata, che non è relativa a noi e non dipende da noi; esse non sono trascinate in sensi opposti dalla nostra immaginazione[18]. Ora, siccome

---

[18] *Cratilo,* 385 e - 386 e. [SOCRATE. Orsú, allora, vediamo, o Ermogene, se anche gli enti a te pare che stiano cosí: la loro essenza (οὐσία) è relativa a ciascuno di noi individualmente, come diceva Protagora dicendo che " misura di tutte le cose " è l'uomo; cosicché quali a me sembrino essere le cose, tali anche siano per me, e quali a te, tali per te? o credi piuttosto ch'esse abbiano una loro fermezza nell'essere? — ERMOGENE. Già una volta, o Socrate, trovandomi nell'imbarazzo, proprio a questo mi lasciai trarre, a quel che Protagora dice; ma non credo affatto che la cosa sia cosí. — SOCRATE. O come, a questo ti lasciasti trarre, sí da credere che addirittura non esista uomo cattivo? — ERMOGENE. Oh, no, certo; che anzi piú volte codesto mi è capitato, di dover credere che uomini in tutto malvagi ce ne siano, e numerosi assai. — SOCRATE. E del tutto buoni non hai mai creduto ce ne fossero? — ERMOGENE. Sí, ma pochissimi. — SOCRATE. Credevi in ogni modo che ce ne fossero. — ERMOGENE. Sí. — SOCRATE. Orbene, come intendi ciò? Forse cosí, che gli uomini del tutto buoni siano del tutto assennati; gli uomini del tutto cattivi siano del tutto dissennati? — ERMOGENE. Cosí almeno mi pare. — SOCRATE. È possibile allora che, se Protagora diceva il vero ed è questa la verità, che quali a ciascuno sembrano le cose, tali anche sono, alcuni di noi siano assennati, altri dissennati? — ERMOGENE. No certo. — SOCRATE. E anche questo, io credo, ammetterai sicuramente, che se v'è assennatezza e dissennatezza, non è affatto possibile che Protagora dica il vero; perché nessun uomo in verità potrà essere mai piú assennato di un altro, se per ciascuno ciò solo che egli crede vero, è vero. — ERMOGENE. È cosí. — SOCRATE. Senonché, neppure seguendo Eutidemo, penso, a te sembra che per tutti tutte le cose siano allo stesso modo, insieme e sempre; ché neppur cosí potrebbero essere gli uni buoni, gli altri cattivi, se fossero allo stesso modo, per tutti e sempre, virtú e vizio. — ERMOGENE. Dici il vero. — SOCRATE. Se quindi né per tutti tutte le cose sono allo stesso modo insieme e sempre, né per ciascuno in un suo modo particolare ogni cosa, è ben chiaro che codeste cose hanno in sé stesse una loro propria e stabile essenza, non dipendono da noi, né da noi sono tratte in su e in giú secondo la immaginazione nostra, bensí esistono per se stesse, senz'altro

gli atti che le riguardano sono una forma di realtà, debbono avere una natura propria secondo la quale si compiono, non secondo le nostre opinioni; ossia, occorre che siano eseguite conformemente all'oggetto su cui si opera e con lo strumento naturalmente adatto. Tutto ciò si applica all'atto di parlare e a quella parte di esso che è il denominare le cose (τὸ ὀνομάζειν); dobbiamo quindi compierlo non in modo arbitrario, ma secondo la natura degli oggetti e col mezzo proprio, cioè col nome. Esso è lo strumento che serve a istruirci a vicenda e a distinguere le cose secondo la loro essenza.

Ora, in ogni arte l'esperto che usa uno strumento si serve dell'opera dell'artefice che l'ha costruito. Nel caso dei nomi, chi se ne serve convenientemente è il buon insegnante, e l'artefice che gli fornisce lo strumento è secondo Ermogene il νόμος, la legge, in quanto uso: deve quindi esservi il legislatore del linguaggio che stabilisce i nomi. Non spetta dunque a chiunque far questo, ma a un competente, a un tecnico, anzi al piú raro fra tutti gli artefici[19]. (Cosí è rovesciata la tesi iniziale di Ermogene, sia perché non si può parlare dell'arbitrio di ciascuno, sia perché l'artefice del linguaggio deve far sí che i nomi si conformino alla natura e alle differenze delle cose significate sulle quali debbono porgere insegnamenti). Ora (per prendere l'esempio di un determinato artefice che costruisce uno strumento), quando un falegname fabbrica una spola, tiene fermo lo sguardo a qualche cosa che per natura è atta a tessere, a una forma (εἶδος) della spola, a ciò che si può chiamare « la spola in sé »[20], che permane anche quando si è spezzata quella che stava facendo. Inoltre, occorre che egli scelga, fra tutte le diverse spole, quella che naturalmente si conforma al particolare lavoro che deve essere compiuto e che imprime quella forma nella materia che quel lavoro richiede per la sua

---

rapporto con la loro essenza, cosí come sono per natura. (Οὐκοῦν εἰ μήτε πᾶσι πάντα ἐστὶν ὁμοίως ἅμα καὶ ἀεί, μήτε ἑκάστῳ ἰδίᾳ ἕκαστον [τῶν ὄντων ἐστίν], δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν, ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ πέφυκεν »). Traduzione di L. Minio Paluello].

[19] *Cratilo*, 386 e - 389 a. [È un passo particolarmente importante, ma che, data l'ampiezza, non è possibile qui riportare].

[20] *Cratilo*, 389 b.

natura, cioè, nell'esempio citato, nel legno e non nel ferro e in un legno diverso secondo i tessuti.

Se si applica tutto questo al legislatore del linguaggio, si vede che egli deve, guardando al « nome in sé », sapere imprimere in una materia che è costituita da sillabe e da suoni, il nome che per natura è conforme ad ogni oggetto; e non importa se i legislatori del linguaggio di popoli diversi, greci e barbari, non adoperano le stesse sillabe: la cosa non ha importanza se vi imprimono la medesima forma, perché anche i fabbri non usano un solo genere di ferro per foggiare un certo strumento. Per i diversi strumenti, giudica dell'appropriatezza della forma che vi è stata impressa non l'artefice che li costruisce, ma chi se ne serve, il quale è capace di giudicarne il lavoro: la stessa cosa si deve dire per ciò che riguarda i nomi. L'opera del legislatore del linguaggio deve essere diretta e giudicata da chi se ne serve, cioè da chi sa interrogare e rispondere, in una parola dal dialettico (infatti, egli, ossia il filosofo, in quanto conosce la natura delle cose denominate, può rendersi conto del valore che hanno i nomi per istruire su di esse e sulle loro differenze). In conclusione, secondo Socrate, ha ragione Cratilo affermando che le cose hanno per natura i loro nomi e che può essere artefice di questi soltanto chi guarda il nome che ogni essere ha naturalmente, ed è capace di imprimerne la forma nelle sillabe e nei suoni[21]. (È soltanto in apparenza che Socrate approva la tesi di Cratilo, perché questo applica al linguaggio quale è di fatto ciò che egli dice di esso nella sua forma perfetta, e non pensa affatto a una conoscenza delle cose che condizioni l'uso retto dei nomi, anzi ritiene che questi permettano di conoscere la realtà).

Ermogene desidererebbe che Socrate gli chiarisse meglio che cosa sia quella che chiama la giustezza naturale dei nomi, ma questi dichiara di non sapere nulla di ciò e propone da prima di rivolgersi ai sofisti e poi (dietro il rifiuto del suo interlocutore) a Omero, dal quale ricava varie norme, che vengono subito contraddette[22].

---

[21] *Cratilo*, 389 a - 390 e.
[22] *Cratilo*, 391 a - 396 c.

Alle etimologie omeriche ne seguono altre assai numerose[23]. Ma non occorre che ci fermiamo su questo argomento e sui problemi che suscita, tanto piú che Socrate stesso dichiara che, siccome i nomi composti, analizzati sino allora, sono riducibili ai loro componenti primitivi, occorre che in questi pure risieda la giustezza di cui si è parlato pei loro derivati, la quale consiste nel mostrare la natura delle cose[24]. Se non si conosce la giustezza dei nomi elementari, è impossibile conoscere quella dei composti, sicché su questi non si farà altro che chiacchierare a vuoto[25]. L'ufficio dei nomi in generale è quello di imitare con un gesto vocale, cioè foneticamente, per mezzo di sillabe e suoni, non i suoni, i colori, le forme delle cose designate, come fanno la musica e la pittura, ma l'essenza (οὐσία) di esse. Per vedere come questo scopo si possa ottenere, occorre partire dagli elementi (τὰ στοιχεῖα), le lettere, dividerle nelle loro specie, le vocali, le semivocali, le mute, e suddividerle nelle loro sottospecie; poi procedere nello stesso modo con tutte le cose da denominare, ricercando se esse pure sono riducibili a elementi e se di esse esistano specie. Si ricercherà da prima se vi siano somiglianze fra le due divisioni e in seguito si imiterà un oggetto con un elemento solo o, se sarà necessario, con piú elementi raccolti in sillabe; con queste si formeranno i nomi e i verbi, che poi si combineranno in discorsi[26]. È chiaro che in questo caso (in cui si parla di una divisione della realtà essenziale, ossia delle Idee) è già indicato quel procedimento di διαίρεσις che, dal *Fedro* in poi, viene raccomandato e praticato da Platone, che lo considera come uno dei momenti essenziali del metodo dialettico[27]. Socrate riconosce che non è capace di applicare i criteri che ha stabilito, che sono quelli che occorrerebbe usare in tali ricerche: farà ciò che gli sarà per-

---

[23] *Cratilo,* 396 d - 421 c.

[24] *Cratilo,* 422 a-d.

[25] *Cratilo,* 426 a-b.

[26] *Cratilo,* 422 a - 426 b. [Il passo, data la sua ampiezza eccessiva, non può essere qui riportato, ma va attentamente controllato e meditato].

[27] Questo punto è messo bene in rilievo da P. FRIEDLAENDER, *Platon,* II, Leipzig-Berlin, 1930, pp. 211-212, che a p. 212, nota 1, ricorda come predecessori F. SCHLEIERMACHER e P. SHOREY.

messo dalle sue forze[28]; anzi afferma che le sue opinioni sui nomi primitivi gli sembrano del tutto temerarie e ridicole[29]. Effettivamente, egli non realizza il progetto indicato, e si limita a considerare alcune lettere e a determinare il loro significato[30] (per esempio, il ρ imita il movimento, il δ e il τ la stasi): dopo ciò, ripresenta la sua tesi generale sugli elementi, i composti e la loro funzione di imitare la realtà e chiede sull'argomento il parere di Cratilo[31], il quale l'approva[32], senza rendersi conto delle divergenze profonde che esistono fra lui e il suo interlocutore, il quale si sforza subito di metterle in chiaro. Ambedue concordano, nell'ammettere che la giustezza di un nome consiste nel mostrare quale sia la cosa designata, che i nomi ci dicono per insegnare, che anche per stabilirli occorre un'arte e che di essa vi sono artefici, cioè i legislatori del linguaggio; ma Cratilo non crede che esista differenza di valore tra questi e tra le opere loro[33]. Per lui tutti i nomi, almeno quelli che sono veramente tali, sono stati dati bene; perché un nome è quello di una cosa o di una cosa diversa dalla prima, ed è sempre giusto. Non è possibile dire il falso: infatti, questo consisterebbe nel dire le cose che non sono e dicendo qualche cosa non si può dire ciò che non è[34]. È l'argo-

---

[28] *Cratilo,* 425 a-b.

[29] *Cratilo,* 426 b.

[30] Sulle diverse opinioni dei critici sul valore di questo studio degli elementi vedasi L. MÉRIDIER, *Oeuvres complètes,* vol. 2, Paris, 1931, pp. 23-27, che, dopo averle discusse, conclude che lo studio dei suoni non sta sullo stesso piano dell'esposizione del metodo; nell'applicazione di questo, Platone « si è limitato a uno schizzo, indicando con qualche esempio i risultati ai quali potrebbe condurre la prima fase della ricerca ». Come dice il WILAMOWITZ (*Platon,* I², Berlin, 1920, p. 295), questi risultati sono, al piú, agli occhi di Platone, « opinioni rette », e bisogna aggiungere « provvisorie » (pp. 26-27) e ricorda che, secondo il DIÈS, « ogni spiegazione scientifica del mondo sperimentale è tale [opinione retta] agli occhi di Platone e resterà tale (*Timeo*). Lo studio scientifico del linguaggio, anche condotto rigorosamente secondo il metodo indicato sopra, non avrebbe mai dato altro che risultati verosimili » (p. 27, nota 2).

[31] *Cratilo,* 426 c - 427 b.

[32] *Cratilo,* 427 c.

[33] *Cratilo,* 428 e - 429 b.

[34] *Cratilo,* 429 b-d. [Siccome il passo riporta direttamente al problema dell'errore, giova leggerlo: « SOCRATE. E allora, anche dei nomi, come pare, tu non credi che ce ne siano uno dato male, l'altro bene? — CRATILO. Non credo. — SOCRATE. Tutti i nomi, dunque, sono stati dati bene? — CRATILO. Tutti, quanti

mento che si è già incontrato nell'*Eutidemo* e che riappare nel *Teeteto* e nel *Sofista* e che, per vie diverse, conduce allo stesso risultato del principio protagoreo: la negazione della possibilità dell'errore, perché implica che tutti i giudizi siano veri come appunto sosteneva Eutidemo, secondo ciò che Socrate diceva al principio della discussione con Ermogene[35]. Socrate risponde che questo discorso è troppo sottile per lui e per la sua età[36] e cosí non lo discute, ma domanda a Cratilo come parlerebbe chi lo salutasse con nomi che riguardano non lui, né Ermogene: in tal caso, gli è risposto, emetterebbe vani suoni, farebbe del rumore come se percuotesse un vaso di bronzo[37]. Socrate allora ricorda che i nomi sono imitazioni delle cose, come le pitture; ora, nello

---

almeno sono nomi. — SOCRATE. O allora? Per il nostro Ermogene qui, come dicevamo poco fa, o dobbiamo dire che questo nome Ἑρμογένης non è il suo, se è vero che egli con la Ἑρμοῦ γένεσις non ha a che fare; oppure che sí gli fu dato, ma a torto. — CRATILO. Io credo che non sia il suo, o Socrate, ma sembri; e piuttosto sia il nome di un altro, di cui anche è quella tale natura [che il nome manifesta]. — SOCRATE. E neppure mentisce chi dice che colui è Ermogene? Infatti, bada, non è possibile neppure questo, dire che colui è Ermogene, se non è. — CRATILO. Come dici? — SOCRATE. *Che non è affatto possibile dire il falso,* forse questo vuol significare il tuo discorso? Ce n'è parecchi che sostengono questo, o caro Cratilo, ed ora e da tempo. — CRATILO. E difatti, o Socrate, se uno dice quello che dice, come può non dire quello che è? E non è questo dire il falso, dire quello che non è? (Ἆρα ὅτι ψευδῆ λέγειν τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν, ἆρα τοῦτό σοι δύναται ὁ λόγος; συχνοί γάρ τινες οἱ λέγοντες, ὦ φίλε Κρατύλε, καὶ νῦν καὶ πάλαι. — ΚΡ. Πῶς γὰρ ἄν, ὦ Σώκρατες, λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὂν λέγοι; ἢ οὐ τοῦτό ἐστιν τὸ ψευδῆ λέγειν, τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν;) »].

[35] *Cratilo,* 386 d.

[36] *Cratilo,* 429 d. [Cfr. nota seguente, all'inizio].

[37] *Cratilo,* 429 d - 430 a. [SOCRATE (subito dopo il passo riportato alla nota 34). Troppo sottile codesto discorso, per me e per la età mia, o amico. A ogni modo dimmi questo soltanto: forse non ti sembra possibile affermare il falso, invece il dire sí? (πότερον λέγειν μὲν οὐ δοκεῖ σοι εἶναι ψευδῆ, φάναι δέ;). — CRATILO. Neppure dire, mi sembra. — SOCRATE. Neppure parlare né rivolgere la parola? Per esempio, se uno, incontrandoti in paese forestiero, ti prendesse la mano e ti dicesse: — " Salve, o straniero Ateniese, figlio di Smicrione, Ermogene " —, costui affermerebbe queste cose, o le direbbe, o le parlerebbe, o rivolgerebbe cosí la parola non a te, ma a questo Ermogene qui? o a nessuno? — Mi sembra, o Socrate, che costui, a questo modo, metterebbe fuori dei suoni e niente altro. — SOCRATE. Mi piace anche questo. Ma dimmi, metterebbe fuori suoni veri colui, o suoni falsi? o in parte veri, in parte falsi? Anche questo mi basterebbe. — CRATILO. Che fa rumore io direi, questo tale, agitando invano se stesso, come uno che agitasse un vaso di bronzo percuotendolo » (traduzione di L. MINIO PALUELLO, con lievi ritocchi)].

stesso modo che si può riferire giustamente e non un quadro ad un determinato oggetto, è possibile fare la stessa cosa coi nomi. Nel secondo caso l'attribuzione è non soltanto giusta o no, ma anche vera o falsa; e siccome ciò vale pure per i verbi e i discorsi, si può dire il vero e il falso[38].

---

[38] *Cratilo,* 430 a - 431 c. [Anche questo passo è essenziale alla comprensione del problema dell'errore, e perciò è bene che lo leggiamo, anche se abbastanza lungo: « Socrate. Orsú, allora, vediamo se c'è modo di far pace tra noi, o Cratilo; tu dirai che altro è il nome, altro ciò di cui è il nome, non è vero? — Cratilo. Sí. — Socrate. E non ammetti anche che il nome sia una imitazione della cosa? — Cratilo. Senz'altro. — Socrate. E che anche i disegni sono, in altro modo, imitazioni di certe cose? — Cratilo. Sí. — Socrate. Dimmi, ora — perché forse io non comprendo quali cose tu dici, e può darsi che tu dica rettamente —; è possibile attribuire e riferire ambedue queste imitazioni, i disegni e codesti nomi, alle cose di cui sono imitazioni, o no? — Cratilo. È possibile. — Socrate. E allora, per prima cosa, considera questo: non si potrebbe la immagine dell'uomo riportarla all'uomo, e quella della donna alla donna, e le altre cosí? — Cratilo. Sicuro. — Socrate. E non anche il contrario, la immagine dell'uomo alla donna, e quella della donna all'uomo? — Cratilo. È possibile anche questo. — Socrate. E queste attribuzioni sono giuste ambedue, o una delle due soltanto? — Cratilo. Una delle due. — Socrate. Quella, credo, che riporti ad una data cosa ciò che le conviene e le somiglia. — Cratilo. Mi sembra. — Socrate. Ebbene, per non star qui a farci guerra, nei nostri discorsi, io e tu che siamo amici, ammettimi quello che dico: codesta siffatta, o amico, io la chiamo, per ambedue le imitazioni, per i disegni e per i nomi, attribuzione giusta; e per i nomi, oltre che giusta, vera; l'altra, l'assegnazione e il riferimento del dissimile, non giusta, e falsa quando si tratta dei nomi. — Cratilo. Ma sta attento, o Socrate, che per i disegni, sí, sia possibile questo, di attribuire non giustamente; e per i nomi invece non sia, e sia anzi necessario attribuire sempre giustamente. — Socrate. Come dici? In che differisce questo da quello? Non è possibile avvicinarsi a un uomo e dirgli " Questo non è il tuo ritratto ", e mostrargli, se càpita, la immagine di lui, e se càpita, quella di una donna? e per mostrare intendo offrire una cosa alla sensazione degli occhi. — Cratilo. Certamente. — Socrate. E dimmi, non è anche possibile, avvicinando quello stesso, dirgli " questo qui è il tuo nome "?. Anche il nome, credo, è una imitazione come il disegno. E proprio questo voglio dire: non sarebbe possibile dire a colui " Questo è il tuo nome " e, dopo di ciò, offrire alla sensazione, dell'udito ora, se càpita, la imitazione di lui, dicendo che è uomo, e, se càpita, la imitazione del femminile del genere umano, dicendo che è donna? Non ti sembra che questo sia possibile e che talvolta avvenga? — Cratilo. Te lo voglio concedere, o Socrate; sia cosí. — Socrate. E fai proprio bene, o amico, se questo è cosí; ché non c'è alcun bisogno ora di dibattere a fondo questa questione. Se dunque vi è un tale modo, anche qui, di attribuire nomi alle cose, l'uno di questi modi vogliamo chiamarlo dire il vero, l'altro dire il falso. E se è cosí, ed è possibile attribuire non giustamente i nomi e non rendere ad ogni cosa il nome che le spetta, bensí talvolta quello che non le spetta, anche coi verbi potrà accadere

Si è detto che il nome imita la cosa per mezzo dei suoi costitutivi, ma se non contiene tutti gli elementi che corrispondono all'oggetto, e ne include altri, è fatto male e non bene; quindi ci sarà un artefice ossia un legislatore del linguaggio, e ce ne sarà uno buono e uno cattivo. E non si può sostenere con Cratilo che se non contiene tutti gli elementi nel loro giusto rapporto non è quel nome, perché ciò vale per alcuni casi soltanto (in quelli dei numeri, per esempio; cosí, se si altera il dieci, si ha il nove o l'undici). Ma nel maggior numero dei casi le cose sono diverse perché nessuna imitazione, in quanto tale, contiene tutto ciò che è incluso nel suo modello, perché sarebbe un raddoppiamento di essa, dalla quale non si potrebbe distinguere. (Questo mostra che necessariamente il linguaggio, anche nelle sue forme piú perfette, deve, al pari degli oggetti del mondo empirico in generale, imitare inadeguatamente le Idee). I nomi stabiliti bene debbono contenere le lettere appropriate (quelle cioè che imitano i caratteri delle cose denominate); quelli che ne includono anche alcune male appropriate sono fatti male. Per evitare queste conclusioni bisognerebbe accettare il convenzionalismo di Ermogene [89]. Però è innegabile che elementi convenzionali sono inclusi nei nomi, tanto è vero che la stessa cosa può designarsi con lettere che hanno significati diversi e opposti: cosí σκληρόν (duro) include oltre il ρ, che conviene alla durezza, il λ che si adatta alla mollezza. E non serve dire con Cratilo che si comprende il senso di

---

questo stesso. E se è possibile cosí porre verbi e nomi, è necessario che anche discorsi; perché i discorsi, io credo, sono una continuazione di verbi e di nomi; o come dici Cratilo? — CRATILO. Cosí: bene mi sembra tu dica. — SOCRATE. Allora, se di nuovo paragoniamo ai disegni i primi nomi, è possibile, come nelle figure, rendere alle cose tutti i colori e tutte le forme che loro convengono, ed anche non tutti, ma alcuni tralasciare, alcuni anche aggiungervene, e di piú e piú grandi; o non è possibile? — CRATILO. È possibile. — SOCRATE. Dunque, chi rende tutto, rende belli i disegni e belle le immagini; e chi invece o aggiunge o toglie, produce, sí, anche costui, disegni e immagini, ma brutte? — CRATILO. Sí. — SOCRATE. E chi riproduce con sillabe e lettere la essenza delle cose? Per la stessa ragione di prima, se colui rende a ogni cosa tutto ciò che le spetta, la immagine, cioè il nome, sarà bella; se invece, talora, trascuri alcunché anche piccolo, o altro vi aggiunga, sarà pur sempre una immagine, ma non bella. Cosicché alcuni nomi saranno fatti bene, ed altri male. Non è cosí? — CRATILO. Forse ».].

[89] *Cratilo,* 431 c - 433 e.

quella parola per l'abitudine, perché essa non differisce dalla convenzione; e questa non si può affatto eliminare nel caso dei nomi dei numeri che non si possono costituire con imitazioni foniche. (Da questo risulta chiaro che l'errore di Ermogene è l'inverso di quello di Cratilo: questi applica al linguaggio quale è di fatto ciò che si potrebbe dire per la sua forma ideale, quello pretende che esso debba essere ciò che la realtà empirica presenta. Ciascuno di loro poi trascura uno dei due fattori non eliminabili del linguaggio).

La funzione (δύναμις) dei nomi è quella di istruire: in ciò Cratilo si accorda con Socrate, ma va molto al di là di lui aggiungendo che se si conoscono i nomi si conoscono anche le cose denominate. Per lui, anzi, non c'è altro mezzo di conoscenza; e non si può nemmeno distinguere l'apprendimento delle cose per mezzo dei nomi dalla ricerca e dalla scoperta personale della realtà, perché queste pure debbono farsi nello stesso modo. Ma, osserva Socrate, se nella ricerca della realtà si procede esaminando il significato dei nomi, si corre gran rischio di ingannarsi, perché essi ci possono dire soltanto quale era l'opinione sulle cose del primo che li ha stabiliti, la quale poteva essere errata. Per Cratilo questo pericolo non esiste perché chi ha stabilito i nomi conosceva bene le cose, tanto è vero che essi si accordano nell'esprimere un'unica concezione della realtà, l'eraclitea, del continuo fluire delle cose, come nelle sue etimologie ha indicato Socrate. Ma questo ribatte che ciò non decide la questione perché (come mostrano i geometri) è facilissimo, partendo da premesse false, giungere a conseguenze che lo sono pure, attraverso una serie di proposizioni che concordano perfettamente tra loro: bisogna esaminare soprattutto i postulati iniziali. Del resto l'accordo di cui parla Cratilo è discutibile, perché l'esame di molte parole fa pensare che chi ha stabilito i nomi era un fautore non dell'eraclitismo, ma di una concezione statica delle cose; e non si può nemmeno, per risolvere la questione, ricorrere al criterio del maggior numero delle etimologie[40].

---

[40] *Cratilo*, 434 c - 437 d.

Un'altra osservazione si deve fare: chi ha stabilito i nomi ha seguito l'opinione che aveva sulle cose che, secondo Cratilo, era necessariamente vera e che si può conoscere soltanto con lo studio di quelli, ma come poteva egli conoscere le cose se i nomi non esistevano ancora? In ogni modo, vi è una classe di nomi che è in contrasto con l'altra, e non si può decidere della verità rispettiva col criterio della maggioranza dei casi: occorre quindi, per distinguere i nomi reali da quelli che secondo Cratilo non sono tali, rivolgersi alle cose che essi significano. È dunque possibile conoscere la realtà indipendentemente dai nomi; ed è questo il modo migliore, perché, anche se fosse possibile ottenere quella conoscenza con lo studio delle loro denominazioni, ci serviremmo di immagini, mentre l'altro procedimento ci permette di apprendere la verità (cioè la realtà) in sé stessa e di vedere insieme se la sua immagine è stata costituita convenientemente. Socrate afferma che forse supera le forze sue e quelle di Cratilo determinare in qual modo si può acquistare la conoscenza della realtà: occorre contentarsi di essere d'accordo su questo, che occorre partire dallo studio delle cose e non dei nomi[41]. (Ciò

---

[41] *Cratilo,* 438 a - 439 b. [SOCRATE ... Poco fa, nei discorsi di prima, se ricordi, affermavi la necessità che chi pone i nomi li ponga conoscendo le cose a cui li pone. Ebbene, sei ancora di questa opinione, oppure no? — CRATILO, Sí, ancora. — SOCRATE. E anche chi pone i primi nomi tu dici che li pone conoscendo? — CRATILO. Sí, conoscendo. — SOCRATE. Da quali nomi, allora, costui aveva imparato o trovato le cose, se è vero che i primi nomi non erano ancora stati dati; e d'altra parte noi affermiamo impossibile imparare le cose e trovarle se non imparando prima i nomi o scoprendo da noi stessi quali essi sono? — CRATILO. Mi sembra tu dica cosa ragionevole, o Socrate. — SOCRATE. Quale conoscenza dunque possiamo dire che costoro avessero quando posero i nomi e furono legislatori, prima ancora che alcun nome fosse stato dato e che quelli lo conoscessero, se non è possibile imparare le cose altrimenti che dai nomi? — CRATILO. Io credo che la risposta piú vera a questo proposito sia questa, o Socrate, che una forza maggiore dell'umana pose i primi nomi alle cose; cosicché è necessario che codesti nomi siano giusti. — SOCRATE. E poi credi tu che, chi li pose, avrebbe posto nomi in contraddizione con se stesso, fosse egli un demone o un dio? o ti sembrava che cose stolte dicessimo poco fa? — CRATILO. Ma può darsi, bada, che alcuni di essi non fossero nomi. — SOCRATE. Quali, ottimo amico, quelli che portano alla quiete o quelli che portano al moto? Giacché, come or ora si diceva, non certo dalla quantità dovremo giudicare. — CRATILO. Né sarebbe giusto, o Socrate. — SOCRATE. E allora, se c'è discordia fra i nomi, e gli uni affermano che sono essi quelli simili alla verità, e gli altri che sono essi, con che mezzo

significa che Platone differisce l'esame dei mezzi conoscitivi che permettono di conoscere la vera realtà).

Su un punto ancora Socrate insiste. Anche se coloro che hanno stabilito i nomi accettano la teoria del continuo fluire delle cose, ci si può chiedere se non avessero il turbine nella loro mente e non trascinino in quel vortice chi li segue. Socrate (con l'assenso di Cratilo) ritiene che esistano il Bello in sé, il Buono in sé e cosí ognuno degli esseri sempre uguali a se stessi, ma che, se essi fossero in continuo mutamento, non sarebbe possibile parlarne, da prima per dire che *sono* e, poi, che hanno un certo carattere, perché, nel momento stesso in cui ne parlassimo, si trasformerebbero. Inoltre, se una di quelle realtà mutasse di continuo, non potrebbe essere conosciuta da alcuno, perché non si potrebbe sapere né quale è, né in quale condizione è. E nemmeno si potrebbe affermare che esiste la conoscenza, perché essa pure si trasformerebbe e cesserebbe di essere conoscenza, sicché non vi sarebbe piú né chi conosce, né ciò che è conosciuto[42]. Ma se sono

---

ancora potremo decidere, o a che cosa ricorreremo? Non certo rivolgendoci ad altri nomi diversi da questi, che non è possibile; ed è chiaro che altre cose dovremo cercare al di fuori dei nomi, le quali ci mostreranno, senza i nomi, quali di codesti nomi sono i veri, e ci indicheranno chiaramente la verità delle cose. — CRATILO. Mi pare di sí. — SOCRATE. E dunque è possibile, o Cratilo, mi sembra, imparare gli enti senza i nomi, se le cose stanno cosí. — CRATILO. Si vede. — SOCRATE. Ora, con quale altro mezzo tu credi di poterli imparare? Non forse col mezzo che credi appropriato e giustissimo, e cioè studiandoli nei loro rapporti fra loro se sono congeneri, ed essi stessi per loro stessi? Poiché cosa diversa da quelli e di altra specie, può significare cosa diversa e di altra specie, ma non quelli. — CRATILO. Il vero mi sembra che tu dica. — SOCRATE. Sta bene attento allora: non abbiamo già tante volte convenuto che i nomi che stanno bene sono somiglianti alle cose di cui sono nomi, e che sono immagini delle cose? — CRATILO. Sí. — SOCRATE. Se dunque è possibile da un lato imparare le cose massimamente per mezzo dei nomi, e, dall'altro, anche per mezzo di loro stesse, quale sarà dei due l'apprendimento migliore e piú chiaro? Apprendere dalla immagine e questa in se stessa, se è stata bene raffigurata, e la verità di cui è immagine, oppure apprendere dalla verità e questa in se stessa e la sua immagine, se è stata fatta convenientemente? — CRATILO. Dalla verità, mi sembra necessario. — SOCRATE. In che modo dunque si debbono apprendere o trovare gli enti è forse cosa, a conoscerla, maggiore che da me e da te; e bisognerà contentarsi di aver convenuto almeno in questo, che cioè non dai nomi, ma essi stessi da loro stessi si debbono apprendere e cercare gli enti, assai piú che dai nomi »].

[42] L'esistenza delle Idee è cosí dimostrata con un procedimento che (nel linguaggio kantiano) prova che esse sono la condizione che rende possibile la cono-

reali e l'uno e l'altro e il Bello e il Bene e tutti gli esseri in particolare, non sono simili al flusso degli Eraclitei e di molti altri. Difficile è dire quale delle due teorie sia vera. A Socrate non pare cosa molto sensata affidarsi ai nomi e a coloro che li hanno stabiliti e sostenere che non c'è nulla di sano e che tutte le cose scorrono come vasi di argilla e credere, come gli uomini afflitti dal catarro, che esse pure sono prese dallo stesso male[43].

---

scenza scientifica. Il *Timeo* prova in modo simile la realtà di esse per mezzo della differenza che presentano le diverse forme di conoscenza (che altrimenti non sarebbe possibile) (51 b-e) e il *Sofista* afferma che « bisogna combattere con tutta la forza del ragionamento chi, distruggendo la scienza, il pensiero e l'intelletto, affermi una qualunque tesi » (249 c). Aristotele afferma che uno degli argomenti di cui si serviva la scuola platonica per dimostrare l'esistenza delle Idee, era derivato dalle esigenze della scienza (*Met.*, A, 9, 990 b, 11-13 = M, 4, 1079 a, 7-9) e questo cenno è sviluppato da ALESSANDRO D'AFRODISIA (*In Arit. Met.*, ediz. HAYDUCK, Berlin, 1891, pp. 73, 3-15 = *Aristotelis Fragmenta*, ed. ROSE, Leipzig, 1886, fr. 187, pp. 149, 13-28.

[43] *Cratilo*, 439 b - 440 d. [Subito dopo il passo riportato alla nota 41 Platone così prosegue: « SOCRATE. E allora anche questo tuttavia dobbiamo considerare, affinché questi molti nomi che tendono allo stesso punto non ci ingannino: se effettivamente coloro che posero i nomi, con questa persuasione li posero, che tutte le cose si muovano e fluiscano — e pare anche a me che avessero questa persuasione —: se non che, può darsi non sia così, e che essi stessi, caduti come in un vortice, e sono travolti e vi gettano dentro e vi trascinano anche noi. Considera dunque, o meraviglioso Cratilo, una domanda la quale più volte mi ripeto come in sogno. Diciamo che sono qualche cosa per sé esso stesso il bello, il buono e così ognuno degli enti, oppure no? — CRATILO. A me pare di sì, o Socrate. — SOCRATE. Quell' " esso stesso ", dunque, consideriamo: non già se è bello un volto o qualche cosa di simile, tutte cose che sembrano fluire; bensì esso stesso, diciamo, il bello, non è sempre tale quale è? — CRATILO. Necessariamente. — SOCRATE. Orbene, è possibile codesto bello chiamarlo giustamente per sè, se sempre ci scappa via di sotto, e dire anzitutto che esso è, e poi che è tale; o è necessario che al momento stesso che noi parliamo divenga súbito altro, e ci scappi via e non sia più così? — CRATILO. È necessario. — SOCRATE. E allora, come potrà essere qualche cosa ciò che non è mai allo stesso modo? Ché se un momento rimane fermo nello stesso modo, almeno in quel momento è chiaro che non passa via; e se sempre rimane allo stesso modo, ed è lo stesso, come potrebbe esso o mutare o muoversi, senza allontanarsi per niente dalla propria idea? — CRATILO. In nessun modo. — SOCRATE. Ma allora neppure potrà esser conosciuto da nessuno. Infatti, nel momento stesso che chi lo deve conoscere gli s'avvicina, ecco che diverrà altro e di altra specie; cosicché non potrà più esser conosciuto né quale è né come è. Nessuna conoscenza, certo, conosce ciò che conosce, se codesto non sta fermo in nessun modo. — CRATILO. È come dici. — SOCRATE. Ma neppure è lecito dire che esiste conoscenza, o Cratilo, se tutte le cose mutano e nessuna sta ferma. Infatti, se questa cosa stessa,

Il *Cratilo,* che ha dato tanto filo da torcere agli interpreti di Platone, contiene pensieri che trovano largo sviluppo nelle opere posteriori su problemi fondamentali di gnoseologia e di metafisica. La tesi che il linguaggio, essendo un'imitazione della realtà, deve sempre, anche nelle sue forme piú perfette, mancare di qualche carattere dell'originale, mostra che esso, per sé preso, può, anzi deve essere causa di errore rispetto alla conoscenza delle Idee; e l'affermazione che non si può nemmeno parlare di ciò che fluisce continuamente implica che le parole, che vengono a fissare tale flusso, falsano la natura del mondo sensibile che sempre diviene. Si tratta di dottrine che vengono ripresentate nella *Lettera settima*[44], che insiste sull'aspetto convenzionale del linguaggio. Le opinioni che negano la possibilità dell'errore in generale, e cosí, secondo Platone, distruggono quella della conoscenza della verità, delle valutazioni estetiche ed etiche e della condotta retta, sono piú accennate che discusse; ma un esame approfondito ne offriranno il *Teeteto,* che considera quella fondata sul principio dell'uomo-misura, e il *Sofista,* che esamina l'altra derivante dal-

---

la conoscenza, non muta dal suo essere conoscenza, la conoscenza rimarrà sempre ferma e sarà conoscenza; ma se anche la specie stessa della conoscenza (αὐτὸ τὸ εἶδος ... τῆς γνώσεως) si muta, dovrà pur mutarsi, al tempo stesso, in un'altra specie di conoscenza, e non sarà piú conoscenza; e se sempre si muta, sarà sempre non conoscenza; e con questo ragionamento non ci saranno piú né chi dovrà conoscere né ciò che dovrà essere conosciuto. Se invece il conoscente esiste sempre, e esiste anche il conosciuto, ed esistono il bello e il buono e insomma ciascuno degli enti; è evidente che questi enti di cui ora stiamo parlando non sono simili affatto né alla ῥοὴ né alla φορά (εἰ δὲ ἔστι μὲν ἀεὶ τὸ γιγνῶσκον, ἔστι δὲ τὸ γιγνωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων, οὗ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα, ἃ νὺν ἡμεῖς λέγομεν, ῥοῇ οὐδὲν οὐδὲ φορᾷ). Ora, se queste cose stiano cosí o al modo che dicono Eraclito e gli Eraclitei e altri molti, io temo sia difficile giudicare: e credo sia anche da uomo poco assennato dedicare e dare in cura se medesimi e la propria anima ai nomi; e, fidando in essi e in coloro che li posero, ostinarsi e credere di sapere qualche cosa, e se stessi e le cose condannate quasi che non ci sia nulla di sano in nulla, perché tutte le cose fluiscono come vasi di creta; e credere che, proprio come gli uomini ammalati di catarro, cosí siano anche le cose, le quali da flusso e da catarro siano prese tutte quante. E dunque può darsi, o Cratilo, che sia cosí, e può anche darsi che non sia. E perciò bisogna considerare le cose bravamente e bene, e non ammettere troppo facilmente — tu sei ancora giovane e hai l'età adatta —; e, dopo considerato, se trovi, comunicare anche a me »].

[44] Cfr. *Lettera VII,* 342 a - 344 d.

l'eleatismo; e il primo di questi dialoghi criticherà a fondo, collegandole, le dottrine di Eraclito e di Protagora, che il *Cratilo* menziona separatamente. La determinazione dei mezzi che permettono di conoscere le cose in se stesse, di cui il dialogo esaminato non tratta, è oggetto di ampie ricerche nelle opere posteriori, specialmente nella *Repubblica,* nel *Teeteto,* nella *Lettera settima.* Della teoria delle Idee (di quelle realtà cioè che sole ammettono una conoscenza sicura e priva di errori) esplicitamente formulata, ma non sviluppata nel *Cratilo,* trattano piú largamente gli scritti della prima costruzione platonica e varie opere dei periodi successivi, e lo stesso argomento costituiva il nucleo dell'insegnamento orale di Platone. L'esigenza di una *diairesis* sia della realtà, ossia del mondo ideale, sia del sistema del linguaggio, costituisce lo spunto non soltanto della concezione di serie correlative degli oggetti da conoscere e delle forme di conoscenza[45] del sesto libro della *Repubblica,* ma anche di una parte importante della teoria della dialettica, di quella anzi sulla quale piú si trattengono il *Fedro,* il *Sofista,* il *Politico,* il *Filebo,* i quali mostrano che il processo di divisione serve ad evitare l'errore, in quanto permette di riconoscere quali esseri ideali possano collegarsi reciprocamente e quindi quali siano i giudizi veri che riguardano le loro relazioni. In conclusione, il *Cratilo* merita di essere considerato piú a fondo di quanto abitualmente si faccia quando si studia il pensiero platonico sull'errore.

[45] Cfr. FRIEDLAENDER, *Platon,* II, p. 211.

CAPITOLO SECONDO

I DIALOGHI DELLA PRIMA COSTRUZIONE PLATONICA

SOMMARIO: § *a*) Il Simposio. — § *b*) Il Fedone. — § *c*) La Repubblica. — § *d*) Il Fedro.

Sui rapporti fra la *doxa* e la scienza, considerati però essenzialmente nel loro aspetto teoretico, ritornano, con ampiezza e profondità ben maggiori del passato, gli scritti della prima costruzione platonica, il *Simposio,* il *Fedone,* la *Repubblica,* il *Fedro,* che trattano esplicitamente della teoria delle Idee, sottintesa o appena accennata nelle opere precedenti[1]: e in questi scritti, che cosí, implicitamente, si riferiscono anche all'errore, si afferma quella concezione della verità intesa nel suo significato primitivo e fondamentale, che riappare poi senza modificazioni anche nei dialoghi piú tardi. Come il Diès ha messo bene in luce, « la verità di ogni conoscenza è, nel Pitagorismo, una verità derivata: meno si allontana dalla sua sorgente, piú pienamente è scienza. La ragione di ciò è che la verità è primitivamente e integralmente nell'oggetto »[2], ossia coincide con la realtà oggettiva.

---

[1] Cfr. *Il concetto del tempo,* pp. 10-11.

[2] *Autour de Platon,* Paris, 1927, p. 470. A pp. 471-472 si ricordano testi platonici che esprimono questa convinzione.

§ *a*) IL SIMPOSIO.

Il *Simposio,* ponendo l'opinione vera o retta come un *quid medium* tra la scienza e l'ignoranza e affermando che coglie la realtà senza essere capace di dare ragione di sé[3], si limita a considerare in modo particolare la funzione teoretica di essa. Invece la trattazione va ben piú a fondo in due opere posteriori, che la mettono in relazione diretta con la teoria generale delle Idee, di cui il *Simposio* parla soltanto a proposito dell'Idea del Bello.

§ *b*) IL FEDONE.

Il *Fedone,* che intreccia motivi derivanti dall'ascetismo e dal misticismo orfico-pitagorici, di cui subisce l'influsso ben piú del *Gorgia,* con altri, provenienti dal rigoroso razionalismo parmenideo e subordina quelli a questi, non nomina la *doxa*; ma il confronto di certi testi di quel dialogo con passi del *Menone* e della *Repubblica* mostra che, se manca il nome, è presente la cosa con altre che le si collegano. Nella trattazione degli argomenti in questione il *Fedone* afferma che la realtà essenziale (detta anche la verità)[4] è costituita dalle Idee, come il Giusto in sé, il Bello in sé, il Buono in sé, la Grandezza, la Salute, la Forza, l'Eguale, tutte le cose su cui, interrogando e rispondendo, imprimiamo questo « ciò che è in sé »[5]. Come caratteri di quelle essenze oggettive, assolutamente reali e invisibili, si ricordano l'unità, la semplicità, la purezza, la perfezione, l'esistenza in sé, l'eternità, so-

---

[3] *Simposio,* 202 a. [« E quel che non sia sapiente, ⟨pensi forse che sia⟩ per forza ignorante? O non avverti che c'è qualcosa di mezzo fra sapienza ed ignoranza? — Che cosa? — L'opinare rettamente, senza aver modo di darne ragione (τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι), non sai, disse, che non è sapere (ἐπίστασθαι)? Perché, una cosa irrazionale (ἄλογον), come mai potrebbe essere scienza (ἐπιστήμη)? Ma neppure, d'altra parte, è ignoranza (ἀμαθία); perché, come potrebbe essere ignoranza ciò che coglie il vero? Quindi, la retta opinione è una cosa di questo genere: un che di mezzo fra comprensione e ignoranza (μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας). — È vero, risposi, quel che dici » (traduzione di G. Calogero)].

[4] *Fedone,* 66 b; 67 a; cfr. 99 e.

[5] [*Fedone,* 74 b; 75 d: αὐτὸ ὃ ἔστιν].

prattutto l'identità e l'immutabilità[6]. Ora il corpo e tutto ciò che dipende da esso, il piacere, il dolore, gli onori, i desideri, i timori, le malattie costituiscono un ostacolo per la conoscenza di quelle realtà, per il vero sapere che l'anima può conoscere quando, raccogliendosi in sé stessa, rifuggendo da tutto ciò che è corporeo e sensibile e purificandosi grazie a questo distacco, si vale esclusivamente del puro pensiero, della riflessione, del ragionamento (διάνοια, λογίζεσθαι, τῆς διανοίας λογισμός)[7].

---

[6] *Fedone,* 65 d; 66 a; 67 a-b; 74 a; 75 c; 78 c-d; 79 b; 80 b; 83 e.

[7] *Fedone,* 65 b - 68 b; 79 a-c. [Data l'ampiezza del passo, ne riportiamo solo alcuni brani particolarmente significativi. « E che cosa dici dell'acquisto della conoscenza (φρόνησις)? Il corpo è di impedimento oppure no, se noi lo prendiamo come compagno nella ricerca di essa? Voglio dire questo: la vista e l'udito hanno per gli uomini qualche valore di verità? O non ci dicono continuamente anche i poeti codeste cose, e cioè che noi con gli occhi non vediamo nulla di preciso e con le orecchie non sentiamo nulla di preciso? Ma se questi sensi del corpo non sono né sicuri né chiari, tanto meno lo saranno gli altri, perché, a paragone di questi, tutti gli altri hanno un valore molto minore. O non ti pare che sia così? — Certamente, disse. — Allora, proseguí Socrate, quando l'anima coglie il vero (ἀλήθεια)? Infatti, quando essa tenta di indagare qualcosa insieme con il corpo, è manifesto che è tratta in inganno da esso. — Dici il vero. — E se c'è un mezzo attraverso cui qualcuno dei veri esseri (τι τῶν ὄντων) si manifesta all'anima, questo non è forse il ragionamento (λογίζεσθαι)? — Sí. — Allora l'anima ragiona nel modo migliore, quando nessuno di questi sensi la turbi: né la vista, né l'udito, né il piacere, né il dolore, ma si raccoglie tutta in sé stessa (αὐτὴ καθ'αὑτήν) lasciando il corpo e rompendo il contatto e la comunanza col corpo, nella misura in cui questo è possibile, mira con ogni sua forza all'essere. — È così. — E allora, anche in questo caso, l'anima del filosofo non ha forse disprezzo del corpo e non rifugge da esso e non cerca di rimanere sola per sé stessa? — È chiaro. — E che cosa diremo, o Simmia, di quest'altra questione? Diciamo noi che il giusto è qualcosa per se medesimo, oppure no? — Sí, lo diciamo, per Zeus! — E similmente anche il bello e il buono? — E come no? — E hai mai visto qualcuna di siffatte cose con gli occhi? — No, affatto, rispose. — E li hai mai colti, forse, con qualche altro senso del corpo? Non parlo solo delle cose nominate sopra, ma anche della grandezza e della salute, della forza, e, in una parola, di tutte le altre cose nella loro essenza, ossia di ciò che ciascuna di quelle cose è veramente (... καὶ τῶν ἄλλων ἑνὶ λόγῳ ἁπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν). Ebbene: forse che si conosce ciò che in esse c'è di piú vero mediante il corpo (διὰ τοῦ σώματος), o viceversa la cosa sta in questi termini: cioè solamente chi di noi è preparato a considerare con la sola mente (διανοηθῆναι) ciascuna cosa di cui fa ricerca, solamente costui può avvicinarsi maggiormente alla conoscenza di ciascuna cosa? — Certamente. — E non è forse vero che potrà fare questo nel modo piú puro colui il quale, per quanto è possibile, si accosta a ciascuna realtà con la ragione stessa (αὐτῇ τῇ διανοίᾳ), senza appoggiarsi nel suo ragionare alla vista e senza prendere a compagno del pensiero alcun altro senso del corpo e valendosi della

Qui appare chiaro l'influsso orfico-pitagorico: del resto, all'Orfismo si riferisce palesemente il *Fedone* quando parla della purificazione dell'anima (κάθαρσις)[8] e delle iniziazioni[9]. Ma non si tratta ora di una purificazione essenzialmente rituale, mirante a finalità strettamente religiose; lo scopo prefisso è liberarsi dal corpo e da tutto ciò che è corporeo per conoscere la vera realtà, le Idee; e il filosofo aspira alla morte perché è convinto che soltanto la separazione completa dell'anima dal corpo gli permetterà di conseguire quel fine[10].

All'influsso religioso se ne incrocia uno razionalistico, che rivela origini parmenidee nei caratteri attribuiti alle Idee (semplicità, perfezione, immutabilità, eternità): ma l'azione dell'Eleatismo appare anche piú chiara quando si ricordi l'affermazione che l'uso dei sensi non permette di cogliere la verità, perché essi

---

pura ragione in sé e per sé (αὐτῇ καθ'αὑτὴν τῇ διανοίᾳ) cerchi di raggiungere ciascuno degli esseri nella sua purezza in sé e per sé, separandosi il piú possibile dagli occhi e dagli orecchi e, in una parola, da tutto il corpo, in quanto esso turba l'anima e non le lascia acquistare verità e sapienza, quando ha comunanza con esso. Non è forse costui, o Simmia, colui che, piú di chiunque altro, potrà attingere l'essere? ». Si veda un'ulteriore brano del passo alla nota 10. Del secondo passo indicato ecco il punto piú significativo: « E non dicevamo poco fa anche questo, che, cioè, quando l'anima, avvalendosi del suo corpo per fare qualche ricerca, si serve della vista o dell'udito o di altra percezione sensoriale (infatti far ricerca per mezzo del corpo significa far ricerca per mezzo dei sensi), allora essa è tratta dal corpo verso le cose che non permangono mai identiche ed erra e si confonde e barcolla come ubriaca, perchè tali sono appunto le cose cui si attacca? » (traduzione di G. REALE)].

[8] *Fedone,* 67 c.

[9] *Fedone,* 69 c.

[10] *Fedone,* 66 e - 67 a. [« E allora soltanto, come sembra, ci sarà dato di raggiungere ciò che vivamente desideriamo e di cui ci diciamo amanti, vale a dire la sapienza (φρόνησις): cioè quando noi saremo morti, come dimostra il ragionamento, mentre, fino che si è vivi non è possibile. Infatti, se non è possibile conoscere nulla nella sua purezza mediante il corpo, delle due l'una: o non è possibile raggiungere il sapere (τὸ εἰδέναι), o sarà possibile solo quando si sarà morti: infatti allora l'anima sarà sola per se stessa separata dal corpo, prima no. E nel tempo in cui noi siamo in vita, come sembra, noi ci avvicineremo tanto piú al sapere, quanto meno saremo uniti al corpo e avremo comunanza con esso, se non nella misura in cui vi sia assoluta necessità (ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη ...) e non ci lasceremo contaminare dalla natura di esso, ma ci manterremo puri da esso, fino a quando Dio stesso non ci abbia liberato da esso »].

c'ingannano costantemente[11]. Infatti qui si presenta la contrapposizione parmenidea della teoria della verità e di quella dell'opinione (δόξα), la prima delle quali ha per oggetto l'Essere uno, ingenerato, imperituro, eterno, immobile, immutabile, che si apprende col puro pensiero (λόγος), mentre l'altra, fondata sulle testimonianze ingannatrici dei sensi, parla di un mondo di cose molteplici che si muovono, mutano, in generale sono immerse nel divenire (e perciò includono, oltre l'Essere, il Non Essere), mondo irreale, perché impensabile[12]. Vi è però tra le due concezioni una differenza profonda. Per Parmenide, siccome il Non Essere non esiste, il mondo del divenire, che lo implica, non ha alcuna oggettività e la sua esistenza è l'effetto dell'inganno dei sensi, dai quali deriva la *doxa* ingannatrice che lo ammette: per Platone, è vero che i sensi, per la loro natura corporea, non soltanto costituiscono un ostacolo per la conoscenza della realtà essenziale delle Idee, ma sono anche causa di inganni e di errori; ma è pur vero che le cose corporee che essi hanno per oggetto — le quali a loro volta hanno caratteri opposti a quelli del mondo ideale, perché sono visibili e in generale afferrabili coi sensi, sono composte, mutevoli, mai identiche a sé stesse — posseggono qualche esistenza. Se, in confronto con le Idee, si può dire che non hanno né vero essere, né verità (cioè esistenza oggettiva perfetta), ciò non significa che non esistano affatto. Includono, come la *doxa* parmenidea, Essere e Non Essere, perché partecipano in certo modo anche delle realtà ideali[13]; e se riman-

---

[11] *Fedone,* 65 b; 79 c; 83 a. [Si vedano i primi due passi alla nota 7. Il terzo passo così suona: « ... questi uomini che amano il sapere, sanno che la filosofia prende la loro anima che si trova in tale condizione, le dà consiglio e cerca di scioglierla, dimostrando che l'indagine che si conduce mediante gli occhi è piena di inganni, così come l'indagine che si conduce mediante gli orecchi e gli altri sensi ... »].

[12] Per la citazione dei testi rimando al mio studio: *Sulla dottrina di Parmenide e sulla teoria della* Δόξα, in « Athenaeum », N.S., 5 (1927), pp. 269-287.

[13] *Fedone,* 100 c; 101 c. [« A me pare che, se c'è qualche cosa oltre il bello in sé, per nessun'altra ragione sia bella, se non *perché partecipa* di questo bello in sé (διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ), e così dico anche di ogni altra cosa ». — « E allora, non ti guarderesti bene dal dire che, aggiungendo l'uno all'uno, ovvero dividendo l'uno, l'aggiunzione o la divisione è causa che fa diventar l'uno due? E non grideresti forte che tu non sai come possa in altro modo generarsi alcuna

gono infinitamente inferiori a queste, posseggono esistenza per il rapporto che formano con esse. Perciò il mondo del divenire è medio tra il vero Essere e il Non-Essere; questi concetti verranno chiariti dalla *Repubblica,* ma sono già impliciti nel *Fedone.*

Una teoria di questo genere fa pensare che l'errore vero e proprio si possa verificare soltanto nella sfera della conoscenza sensibile, che perciò sembra identificarsi con quella della *doxa,* la quale dunque risulterebbe meno estesa che nei dialoghi socratici. Ma questo non è il pensiero di Platone. Certamente per la loro stessa natura le cose sensibili non possono mai diventare oggetto della vera e propria scienza, ma sono soltanto oggetto di un'opinione capace di essere sia vera, sia falsa, anzi piú facilmente falsa che vera; ma ciò non significa che il mondo ideale sia sempre conosciuto con certezza scientifica e che escluda in ogni caso, da parte della mente che l'apprende, ogni possibilità di errore; anzi i testi che esamineremo provano che l'opposto è vero.

Anche per il *Fedone,* come per il *Menone,* apprendere è ricordare; l'*anamnesis,* o reminiscenza, è prodotta sempre dall'impulso dei dati sensibili presenti, che ci fanno pensare a un'Idea che abbiamo conosciuto in un'esistenza anteriore alla nascita e che in seguito era in noi prima che scoprissimo che era nostra[14] (ciò significa che ne possedevamo la nozione senza rendercene conto). Ora il Socrate del *Fedone* dichiara che egli, quando voleva studiare le cose, si serviva non dei sensi, ma di procedimenti razionali (λόγοι: proposizioni o definizioni) e poneva come fondamento quello che gli sembrava piú forte: in altri termini, egli partiva dalla ipotesi di un'Idea, come il Bello in sé, e dava ragione della bellezza di una cosa singola ammettendo che questa partecipasse a quella[15], ammetteva cioè che essa era bella soltanto

---

cosa se non *partecipando di quella realtà che è propria dell'Idea della quale essa partecipa,* e che, nel caso in questione, tu non hai altra causa per spiegare il nascere del due, se non questa, cioè la partecipazione alla dualità, e inoltre che debbono partecipare di questa dualità le cose che vogliono diventare due come dell'unità ciò che vuole essere uno ... »].

[14] Cfr. *Fedone,* 72 e - 76 e.

[15] Il *Fedone,* per designare la relazione tra le cose e le Idee, si avvale di termini diversi: *partecipazione* [μετέχειν], *presenza* [παρουσία], *comunione* [κοινωνία] (100 c; 100 d; 101 c; 102 b). Il *Simposio* parla di partecipazione; ma se

in forza della Idea del Bello; e la stessa cosa si può ripetere per il Grande, per il Piccolo, per ogni altro caso; sempre l'Idea è la vera causa[16]. Come si è osservato, questo passo chiarisce la teoria

---

le espressioni qui sembrano indicare l'immanenza della realtà intelligibile nelle cose sensibili, il contesto dei passi indicati mostra che Platone considerava le prime come trascendenti, pur senza usare i termini *imitazione, somiglianza,* che appaiono nei dialoghi posteriori.

[16] *Fedone,* 99 d - 101 c. [« Dopo ciò, essendo stanco di indagare le cose in tal modo (intendi: al modo dei filosofi naturalisti), mi parve che dovessi guardarmi da questo, che non mi capitasse come a coloro che osservano e studiano il sole quando c'è l'eclissi, perché alcuni si rovinano e si consumano gli occhi, se non si accontentano di studiare la sua immagine specchiata nell'acqua, o in qualche altra cosa del genere. A questo pensai ed ebbi paura che anche l'anima mia si accecasse del tutto, guardando le cose con gli occhi e cercando di coglierle con ciascuno dei sensi. E perciò ritenni di dovermi rifugiare in procedimenti razionali (εἰς τοὺς λόγους) e considerare in essi la verità delle cose che sono. Ma forse la similitudine che ora ti ho fatto non si addice, perché io non ammetto di certo che colui che considera le cose in questi procedimenti razionali (ἐν λόγοις) le veda in immagini piú che non colui che le vede nella realtà empirica. Comunque, io mi avviai in questa direzione e di volta in volta prendendo come ipotesi (ὑποθέμενος) quel procedimento razionale (λόγον) che mi pare piú solido, giudico vero ciò che si accorda con esso, sia rispetto alle cause, sia rispetto alle altre cose, e ciò che non si accorda con esso non vero. Ti voglio spiegare piú chiaramente le cose che dico, perché penso che tu non mi abbia ancora capito. — No, per Zeus, rispose Cebete, non troppo. — Ma, disse, con questo non dico nulla di nuovo, ma dico quelle cose che sempre, in altre occasioni e anche nel precedente ragionamento, ho continuato a ripetere. Passo dunque a dimostrarti quale sia quella specie di causa che io ho elaborato, e perciò torno nuovamente su quelle cose, di cui molte volte si è parlato e da esse incomincio, facendo l'ipotesi (ὑποθέμενος) che ci sia un bello in sé e per sé (τι καλὸν αὐτὸ καθ'αὐτό), un buono in sé e per sé, un grande in sé e per sé, e cosí di seguito. Ora, se tu mi concedi e convieni che esistano veramente queste realtà, spero, partendo da quelle, di mostrarti quale sia quella causa e di scoprire perché l'anima sia immortale. — Metti pure che io te lo conceda, rispose Cebete, e tu cerca di concludere presto. — Guarda ora, disse, se le conseguenze che ne derivano ti sembrano essere le stesse che sembrano a me. A me pare che, se c'è qualcosa oltre il bello in sè, per nessun'altra ragione sia bella, se non perché partecipa (μετέχει) di questo bello in sé, e cosí dico di ogni cosa. Sei d'accordo su questa causa? — Sono d'accordo, rispose. — Allora io non capisco piú e non posso piú riconoscere le altre cause, quelle dei sapienti, e, se qualcuno mi dice che una cosa è bella per il suo colore vivo o per la sua figura sensibile o per altre ragioni del genere, io queste ragioni le lascio andare, perché in tutte queste ragioni io perdo la testa, e solo questo tengo per me, semplicemente, rozzamente e forse ingenuamente: che nessun'altra ragione fa essere quella cosa bella, se non la presenza (παρουσία) o la comunanza (κοινωνία) di quella bellezza in sé, o quale che sia il modo in cui ha luogo questo rapporto: giacché non è su questo che io insisto, ma insisto semplicemente nell'affermare che tutte

del *Menone*; il ragionamento causale, che serve a trasformare la opinione vera in scienza, è quello di un'Idea di cui l'anima ha la reminiscenza. Il rapporto di una cosa con un'Idea è l'ipotesi sicura alla quale occorre attenersi; e quando è necessario renderne ragione bisogna procedere nello stesso modo, ammettendo una ipotesi superiore cui si possa ridurre la prima, finché non si sia giunti a qualche cosa di sufficiente (ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις)[17]. È chiaro che qui si tratta del procedimento che secondo il *Menone* è necessario per trasformare l'opinione vera in scienza; quindi, tutte le convinzioni non fondate sufficientemente sono opinioni, anche se riguardano le Idee, e possono essere sia vere, sia false, perché può avvenire che alcuno non sia capace di darne una giustificazione sufficiente: per conseguenza, la mente può errare anche rispetto al mondo ideale. Quanto al τὶ ἱκανόν di cui parla il *Fedone,* bisogna ben guardarsi dall'identificarlo al *principio non ipotetico* di cui parla la *Repubblica,* perché questo è unico, mentre quello può assumere una molteplicità di aspetti. (Come ha osservato il Burnet, piú oltre[18], il *Fedone* mostra che un'ipotesi può, dal punto di vista umano, essere sufficiente, anche se non giunge a quel principio[19]). Inoltre, il *principio non ipotetico* è l'Idea del Bene e nel *Fedone* Socrate ha precedentemente dichiarato di non essere capace di spiegare teleologicamente il mondo dando ragione delle cose col principio del bene[20]. Si deve anche

---

le cose belle sono belle per la bellezza ». Seguono esempi esplicativi, di cui uno si può vedere sopra alla nota 10].

[17] *Fedone,* 101 d-e. [« E quando tu dovessi rendere ragione dell'ipotesi medesima, tu dovresti darne ragione procedendo alla stessa maniera, cioè ponendo una ulteriore ipotesi (ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ...), quella che ti sembri la migliore fra quelle che sono piú elevate, e cosí via via fino a che tu non pervenga ad una ipotesi soddisfacente (ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις) »].

[18] *Fedone,* 107 b. [« Dici bene, o Simmia, rispose Socrate; anzi, le ipotesi che prima abbiamo poste (τὰς ὑποθέσεις τὰς πρώτας; cfr. nota 16), anche se a voi sembrano degne di fede, vanno tuttavia riesaminate con maggiore chiarezza. E se voi le esaminerete quanto è sufficiente, come io credo, le penetrerete nella misura in cui l'uomo le può penetrare. E quando questo vi diventerà chiaro, non cercherete nulla piú oltre »].

[19] *Plato's Phaedo,* ed. by J. BURNET, Oxford, 1925, p. 114, nota a 101 e.

[20] *Fedone,* 99 c. [« Io mi sarei fatto ben volentieri discepolo di chiunque, per apprendere quale sia questa causa (*scil.*: la causa del bene, la causa finale),

osservare che è ben vero che le cose sensibili non possono essere oggetto di una vera scienza per la loro stessa natura che è priva del vero essere perché include anche il non essere, che si manifesta nella loro mancanza di identità e nella loro mutabilità continua, ossia nel divenire che le caratterizza; ma i testi ora ricordati mostrano che, almeno per ciò che riguarda la presenza in esse di qualità che dipendono dalla loro partecipazione a Idee, ammettono una spiegazione scientifica. Inoltre il *Fedone* con la teoria delle Idee dà ragione anche, nel loro aspetto generale, del nascere e del perire delle cose, cioè del divenire, perché ammette che esse divengono, in quanto partecipano successivamente di Idee opposte[21]. Quindi, se le cose sensibili sono per sé oggetto di semplice opinione, ciò che in esse ha come causa le Idee (cioè l'elemento di essere che includono) si presta a un'interpretazione scientifica.

Però, se i fondamenti ideali hanno relazione col mondo del divenire, non si può pretendere che essi lo spieghino integralmente; e la stessa cosa si può ripetere per i rapporti che il *Menone* stabilisce implicitamente tra le azioni concrete (che appartengono alla γένεσις) e la realtà ideale. Si comprende quindi che se anche Platone aveva nella mente la concezione di un procedimento discendente, che dalle Idee superiori conduceva alle inferiori, non doveva pensare di parlarne nel *Menone* e nel *Fedone*: infatti egli sarebbe stato costretto ad affrontare problemi che avrebbero immensamente complicato le discussioni degli argomenti di quei dialoghi.

---

ma, poiché rimasi privo di essa e *non mi fu possibile trovarla da me,* né apprenderla da altri ... »].

[21] *Fedone,* 103 b-c. [« E Socrate, udendolo, volse il capo e disse: Bravo che te ne sei ricordato! Però non comprendi la differenza fra quello che si dice ora e quello che si è detto prima. Prima si è detto che da cosa contraria nasce cosa contraria; ora, invece, si dice che il contrario medesimo non può mai diventare contrario a sé stesso, né quello che è in noi né quello che è nella sua stessa natura. Infatti allora, o amico, *si ragionava delle cose che accolgono in sè i contrari, e alle quali noi diamo i nomi di quelli*; ora, invece, si ragiona dei contrari medesimi, *dalla presenza dei quali le cose ricevono il loro nome* ... »].

§ *c*) LA REPUBBLICA.

Del tema ora indicato si occupa la *Repubblica,* che, mentre ripresenta pensieri simili a quelli del *Simposio* e del *Fedone,* tratta dei problemi centrali della gnoseologia e della metafisica platoniche. Secondo quel dialogo (che attribuisce alle Idee gli stessi caratteri incontrati precedentemente, ossia l'unità[22], l'impercettibilità per mezzo dei sensi[23], la purezza[24], l'esistenza per sé[25], l'immutabilità e l'identità eterne[26], l'eternità[27]), chi conosce[28], conosce l'essere, cioè l'Idea, perché il non essere non può conoscersi, talché ciò che pienamente è, è pienamente conoscibile, ciò che non è, è pienamente inconoscibile: cioè la conoscenza si riferisce all'essere, l'ignoranza (ἀγνωσία) al non essere. Ciò che sta in mezzo tra il puro essere e il completo non essere e si aggira errando fra l'uno e l'altro, non è oggetto né di scienza, né di ignoranza, e deve ricercarsi in mezzo ad entrambe: tale è appunto l'oggetto dell'opinione (*doxa*), la quale è piú oscura della scienza, piú chiara dell'ignoranza e si distingue dalla prima, che non erra, perché è capace di errare. Come esempio di oggetti della *doxa,* è citata la molteplicità delle cose belle che partecipano dell'Idea del Bello, dalla quale debbono essere distinte, perché non vi é alcuna cosa bella che non possa sembrare in certo modo anche brutta, come non vi è cosa grande che non possa apparire piccola e cosí via, mentre l'Idea è assolutamente una e sempre identica a sé[29].

---

[22] *Repubblica,* V, 479 a.
[23] *Repubblica,* VI, 507 b-c.
[24] *Repubblica,* V, 477 a.
[25] *Repubblica,* V, 476 b; VII, 524 d.
[26] *Repubblica,* V, 479 a; cfr. 489 b.
[27] *Repubblica,* VII, 527 b.
[28] [A partire di qui, fino al primo periodo del capoverso che segue, il LEVI riproduce, come avverte nel manoscritto, alcuni brani dal suo precedente volume: *Il concetto del tempo,* pp. 17-18].
[29] *Repubblica,* 476 a - 480 a. [Data la grandissima importanza di questo passo ai fini dello specifico tema oggetto del presente studio, lo riportiamo per intero, anche se assai ampio: « E i veri filosofi, disse lui, quali dici che sono? — Gli amanti, dissi io, dello spettacolo della verità. — Questo, disse, sta bene; ma in che senso lo dici? —— Non sarebbe punto facile, dissi io, (spiegarlo) ad un altro, ma tu credo che mi consentirai ciò che sto per dire. — Che cosa? — Poiché il bello è l'opposto del brutto, che sono due cose. — E come no? — Dunque, se sono

La stessa cosa non può essere oggetto di scienza e di ignoranza[30].

due, ciascuna è una? — Anche questo. — E così anche per il giusto e l'ingiusto e il buono e il cattivo e per tutte le altre idee lo stesso discorso, che presa in sé ciascuna è una, ma per la commistione con le azioni e coi corpi e tra loro stesse prendendo diverse apparenze ciascuna paion molte. — Dici bene. — In questo senso dunque, dissi, distinguo, da una parte quelli che dicevi tu or ora, gli amanti degli spettacoli, gli amanti delle arti e gli uomini pratici, e da un'altra parte quelli di cui discorriamo, i quali soli si potrebbero dire giustamente filosofi. — Come dici? — Gli amanti degli spettacoli, dissi io, e delle audizioni han care le belle voci e i colori e le figure e tutto ciò che di queste cose l'arte fa; ma del bello in sé la loro intelligenza è incapace di veder la natura e di amarla. — È infatti, disse, così. — Or quelli che siano capaci di andar dritti al bello in se stesso, non dovrebbero essere rari? — E molto rari. — E colui che riconosce le cose belle, e la stessa bellezza non la riconosce, né, se altri lo conduca alla sua cognizione, è capace di seguirlo, pare a te che costui viva dormendo o vegliando? Guarda bene: non è sognare questo, se uno, sia dormendo sia da sveglio, ciò che è simile ad una cosa lo giudichi non simile, ma proprio esser la cosa a cui somiglia? — Io infatti, disse lui, direi che costui sogna. — E che? Colui che all'opposto di costoro reputa che il bello di per se stesso ci sia, ed è capace di discernerlo ed esso e le cose che ne partecipano, né queste crede il bello né il bello queste cose, in sogno o in veglia costui alla sua volta ti pare che viva? — In veglia, disse, veramente. — Il pensiero (διάνοια) dunque di costui, come quello che conosce, lo potremmo dire giustamente conoscenza (γνώμη), e quello dell'altro che opina opinione (δόξα)? — Precisamente. — E che faremo se costui ci salti su, costui che abbiamo detto opinare ma non conoscere, e sostenga che non diciamo vero? Avremo di che ammansarlo e persuaderlo blandamente senza dirgli che è malato di testa? — Bisognerebbe certo, disse. — Or su, vediamo che cosa gli diremo. O vuoi che sentiamo da lui, assicurando che se sa qualche cosa non ne avremo invidia, ma vedremo con piacere ch'egli sa qualche cosa? Ma dimmi questo: Chi conosce, conosce qualche cosa o niente? Rispondimi dunque per lui. — Risponderò, disse, che conosce qualche cosa. — Una cosa che è o che non è? — Una cosa che è. E come infatti una cosa che non è potrebbe esser conosciuta? — Teniamo noi dunque sufficentemente fisso questo punto, per quanto anche lo considerassimo da molte parti, che ciò che pienamente è è pienamente conoscibile, e che ciò che non è in alcun modo è del tutto inconoscibile (τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον)? — Lo teniamo ben saldo. — Ebbene; se qualche cosa è di tale natura da essere e non essere, non istarebbe essa di mezzo fra ciò che genuinamente è e ciò viceversa che non è affatto (μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος)? — Di mezzo. — Dunque se per ciò che è v'era la conoscenza (γνῶσις), e necessariamente per ciò che non è la ignoranza (ἀγνωσία), per questo che è di mezzo bisognerà cercare qualcosa di mezzo tra l'ignoranza e la scienza, se pure c'è qualcosa di tal fatta? — Certamente. — Ora l'opinione (δόξα) ammettiamo che sia qualche cosa? — E come no? — Con facoltà diversa da quella della scienza o con la stessa? — Con diversa. — Ad altro dunque è ordinata l'opinione e ad altro la scienza, ciascuna secondo la sua facoltà? — È così. — Dunque la scienza è di sua natura appropriata a ciò che è, per conoscere che ciò che è è? Anzi mi pare che prima sia necessario di distinguere così. — Come? — Diremo che le facoltà

sono una specie di entità, per le quali e noi possiamo ciò che possiamo e cosí ogni altra cosa che possa qualche cosa; per esempio dico che la vista e l'udito sono di queste facoltà, — se forse capisci di che specie voglio parlare. — Ma capisco, disse. — Senti dunque che cosa mi pare di esse. Di una facoltà io non vedo colore alcuno né figura né altro di simile, come vedo invece in molte altre cose, alle quali guardando so distinguere da me certi oggetti gli uni dagli altri: della facoltà invece io vedo questo solo, a che scopo è e che cosa produce, e in questo senso ciascuna di esse la chiamo facoltà, e quella che è ordinata allo stesso scopo e produce lo stesso effetto la chiamo la stessa, e quella che ad un altro e ne produce altro un'altra. E tu come fai? — Cosí, disse. — Qua ora daccapo, dissi io, mio buon uomo: la conoscenza, o che la dici esser essa una qualche facoltà, o in che specie la poni? — In questa, disse, e delle facoltà tutte la piú forte. — E che? L'opinione la ascriveremo alle facoltà o ad altra specie? — Niente del tutto ⟨ad altra specie⟩; ciò infatti con cui possiamo opinare non è altro che opinione. — Ma però poco fa mi consentivi non essere lo stesso la conoscenza e l'opinione. — E come mai infatti, disse, ciò che è infallibile uno che sia in cervello lo porrebbe tutt'uno con ciò che non è tale? — Bene, dissi io; e questo è segno che siamo d'accordo che l'opinione è diversa dalla scienza. — È diversa. — Ad altro scopo dunque ciascuna di queste, per ciò che ha facoltà diversa, è costituita da natura? — Di necessità. — E la conoscenza non è ella diretta a ciò che è, per conoscere come è ciò che è? — Sí. — E l'opinione, dicevamo, opina? — Sí. — Forse che essa conosce ciò stesso che la scienza, e saranno conoscibile e opinabile la stessa cosa? O è impossibile? — È impossibile, disse, dopo ciò che si è consentito. Se altra facoltà è diretta ad altro scopo, e sono facoltà tutt'e due, l'opinione e la scienza, ma l'una è diversa dall'altra, come affermiamo, dopo tutto ciò non è ammissibile che il conoscibile e l'opinabile sian la stessa cosa. — Dunque se ciò che è (τὸ ὄν) è conoscibile, ciò che è opinabile dovrebbe essere altra cosa diversa da ciò che è (ἄλλο τι ἢ τὸ ὄν). — Cosa diversa. — Ma forse che si opina ciò che non è (τὸ μὴ ὄν)? O è impossibile anche opinarlo, ciò che proprio non è? Pensaci bene. Colui che opina non porta la sua opinione su qualche cosa? O è possibile opinare bensí, ma opinar niente? — È impossibile. — Ma chi opina opina una qualche cosa? — Sí. — Ma effettivamente ciò che non è non lo si direbbe qualche cosa, ma niente, a parlar giusto. — Precisamente. — A ciò che non è infatti abbiamo attribuito di necessità l'ignoranza, e a ciò che è la conoscenza. — Giustamente, disse. — ⟨L'opinione⟩ dunque non opina né ciò che è né ciò che non è. — No, infatti. — Né ignoranza né conoscenza dunque dovrebb'essere l'opinione? — Non si direbbe. — Sarà allora una cosa fuori di queste che superi o la conoscenza in evidenza o l'ignoranza in ambiguità? — Né l'una né l'altra. — O forse, dissi io, della conoscenza l'opinione pare a te una cosa piú oscura e piú lucida invece dell'ignoranza? — E di molto, disse. — Sta dunque dentro delle due? — Certo che sí. — Una cosa di mezzo tra queste sarebbe dunque l'opinione. — Evidentemente. — Or non avevamo detto prima che se ci apparisse qualche cosa come fosse insieme e come non fosse, questa cosa starebbe di mezzo tra ciò che genuinamente è e ciò che non è affatto, e che rispetto ad essa non vi sarebbe né scienza né ignoranza, ma quel di mezzo che ci è risultato tra la scienza e l'ignoranza? — Giustamente. — Ed ora ci risulta di mezzo alle due esser ciò che chiamiamo opinione. — Ci risulta. — Ci potrebbe

quelle del mondo del divenire, che in alcuni passi della *Repub-*

---

restare ancora da trovare, mi parrebbe, questa cosa appunto che tiene di tutt'e due, dell'essere e del non essere (τὸ ἀμφοτέρων μετεχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι) e che non si dovrebbe, a voler essere esatti, chiamar col nome né dell'uno né dell'altro, acciò, se la si trovi, giustamente si possa dire esser essa l'opinabile, attribuendo agli estremi i posti estremi, e a ciò che è in mezzo quelli di mezzo. O non ti pare? — Mi pare, sí. — Ora posto ciò, mi dica, dirò io, e mi risponda quel brav'uomo che non creda al bello di per sé solo o ad alcuna idea di bellezza che sempre sia allo stesso modo, ma ammette pluralità di cose belle, ⟨risponda⟩ quell'amante di spettacoli e che non tollera mai che si dica che il bello è uno, e cosí il giusto, e le altre cose del pari. Di queste molte cose belle, o galantuomo, gli diremo, forse che ce n'è una che non sia per parere anche brutta? e delle giuste che non ingiusta? e delle sante che non empia? — No, disse, ma è necessità che anche le medesime cose belle possano per qualche rispetto parer brutte, e cosí tutte le altre che mi domandi. — E che delle molte cose doppie? Le cose doppie ti pajon esse meno mezze che doppie? — Punto. — E cosí le grandi e le piccole, le leggere e le pesanti, di che volessimo parlare, forse che c'è piú ragione di chiamarle cosí anziché col nome contrario? — No, ma sempre, disse, a ciascuna si converranno tutt'e due ⟨le qualifiche⟩. — Ora ciascuna di queste molte cose è piuttosto o non è ciò che uno dicesse che essa sia? — Questo, disse, mi ricorda coloro che scherzano a tavola intorno ai doppi sensi, e l'indovinello dei fanciulli sull'eunuco che tira al pipistrello, con che cosa e su che cosa l'uno tiri all'altro, come danno a indovinare. E anche qui c'è un'ambiguità e non si può saldamente pensare di veruna di queste cose né che sia né che non sia, né tutt'e due né nessuna delle due. — Sai tu pertanto, dissi io, che farne o dove porle in posizione piú acconcia che di mezzo all'essere e al non essere (μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι)? Infatti non ti vorran parere piú oscure del non essere, per ciò che non siano meno ⟨di ciò che non è⟩ né piú appariscenti dell'essere, per ciò che non siano piú ⟨di ciò che è⟩. — Verissimo, disse. — Abbiamo dunque trovato, com'è credibile, che la varietà di vedute che la gente ha a proposito del bello e del resto si aggira in mezzo tra il non essere e il puro essere. — L'abbiamo trovato. — Ma eravamo già prima d'accordo che se ci fosse apparsa una cosa simile, si doveva dirla opinabile e non già conoscibile, come quella che vagando nel mezzo è percepita pure dalla facoltà di mezzo. — Eravamo d'accordo. — Coloro pertanto che vedono molte cose belle, ma il bello stesso non lo vedono, né sanno tener dietro ad altri che ad esso li guidi, e cosí molte cose giuste, ma non la stessa giustizia, e cosí per il resto, diremo che opinano tutte queste cose, ma che non conoscono niente di ciò che opinano. — Per forza, disse. — E che cosa, viceversa, di coloro che contemplano queste cose ciascuna nel suo essere e sempre stante allo stesso modo nello stesso rispetto? Non diremo essi conoscere e non già opinare? — È d'uopo anche questo. — Diremo dunque che costoro amano e hanno care quelle cose di cui si dà una conoscenza e quelli altri quelle di cui si dà un'opinione? O non ricordiamo che s'era detto che costoro amano e ammirano le voci belle e i colori e sí fatte cose, e che la stessa bellezza non la ammettono neppure come una cosa che ci sia? — Ce lo ricordiamo. — Non ci sarà pericolo pertanto che stoniamo, se li chiamiamo amici piú dell'opinione che della sapienza? O se la piglieranno forte con noi, se diciamo cosí? — No, disse lui, se pur vogliono fare a modo mio. Poiché pigliarsela con la verità non è lecito.

blica[31] sono contrapposte alla οὐσία o al mondo intelligibile delle Idee. Qui però a ciò che si può chiamare il non essere cosmologico, per cui le cose rimangono inferiori alle Idee, se ne intreccia un altro, che può dirsi logico-ontologico, che è l'espressione piú generale della negazione logica, cioè quel non essere di cui parlano l'*Eutidemo* e il *Cratilo* a proposito della impossibilità dell'errore.

Una piú completa determinazione delle forme della conoscenza offre una suddivisione parallela della *episteme* o νόησις in senso ampio e della *doxa*[31 bis]. La prima comprende l'*episteme* e la νόησις o il νοῦς in senso stretto (νοῦς come facoltà, νόησις come atto di esso) e la διανοια[32]; la seconda include la πίστις (credenza) e l'εἰκασία (immaginazione).

Questa divisione generale, rappresentata per mezzo di due segmenti, di diversa lunghezza, di una linea, è presentata in correlazione con la divisione degli oggetti conosciuti, cioè, si può dire, dei gradi dell'essere[33]. (Si vedrà però che qui è un'eccezione).

— Quelli invece che amano l'essere in sé in ciascuna sua manifestazione questi allora bisogna chiamarli filosofi, ‹e cioè amici del sapere,› e non dell'opinare? — Cosí è precisamente » (traduzione di FRACCAROLI, con qualche ritocco)].

[30] *Repubblica,* 478 a-b. [Questo passo è una parte del brano riportato alla nota precedente].

[31] Cfr. *Repubblica,* VI, 485 b; 507 c; 508 d; 509 e; VII, 517 b; 518 c; 521 d; 525 b; 526 e; 527 b; 534 a.

[31 bis] Cfr. *Repubblica,* VI, 509 d - 511 e; VII, 533 e - 534 a. [Si veda il testo platonico alla nota 39].

[32] La *dianoia* riceve qui un significato diverso e piú ristretto di quello che possiede abitualmente nei dialoghi platonici, in cui designa l'attività del pensiero in generale. (Cfr. nella stessa *Repubblica,* III, 412 e - 413 a. [« Una persuasione (δόξα), pare a me, può uscire dalla mente (διάνοια) o per nostro volere o contro nostra voglia; e volontariamente esce la falsa da chi ne impara una migliore e involontariamente sempre la vera. »)].

[33] Accetto l'interpretazione abituale dell'immagine della linea, che mi pare sostanzialmente giusta, sebbene sia stata fortemente criticata da A. S. FERGUSON, *Plato's Simile of Light,* in « Classical Quarterly », 15 (1921), pp. 131-152 e 16 (1922), pp. 15-28. (Alle obiezioni di N. R. MURPHY, *The Simile of Light in Plato's Republic,* ivi, 26 [1932], pp. 93-103, il FERGUSON ha risposto con: *Plato's Simile of Light again,* ivi, 28 [1934], pp. 190-210. Breve controreplica del MURPHY, *Back to the Cave,* ivi, p. 213). Secondo il FERGUSON, πίστις e εἰκασία non sono stati di apprensione mentale che precedono διάνοια e νοῦς, ma gradi di chiarezza e di certezza che simboleggiano questi ultimi. Non hanno significato metafisico se non come simboli (*Plato's Simile of Light,* p. 146). Si tratterebbe di due gradi

L'opinione ha per oggetto il mondo sensibile della genesi, la scienza quello intelligibile delle essenze (οὐσίαι). Procedendo secondo un ordine di chiarezza crescente, si hanno da prima le immagini (εἰκόνας), come le ombre e le parvenze delle cose che si riflettono nelle acque e negli specchi, che sono gli oggetti della *eikasía*. Il modello di queste immagini sono gli animali, le piante, i prodotti dell'arte, i cosiddetti esseri reali del mondo sensibile, che formano l'oggetto della *pistis*[34].

Alla prima suddivisione della sfera intelligibile non si può dire che corrisponda un oggetto proprio, perché effettivamente anche qui si ha da fare con Idee; ma la διάνοια le considera in un modo suo proprio, perché essa (che costituisce il procedimento di cui si servono le scienze matematiche) si vale di immagini sensibili (figure) nello studio dei suoi enti, che come il Quadrato in sé, la Diagonale in sé, hanno natura ideale, e in questo studio è costretta a partire da ipotesi, come il pari, il dispari, le tre specie di angoli, di cui non sa dare ragione e oltre le quali è incapace di ascendere; e da esse poi ricava conseguenze. La geometria e le scienze che le si collegano, dice un testo molto significativo[35],

---

di conoscenza riguardanti la realtà intelligibile. Sebbene all'immagine della linea si colleghi l'allegoria della caverna (VII, 514 a - 521 b), non ritengo necessario trattenermi qui sulla seconda, che evidentemente simboleggia la conversione spirituale compiuta dall'educazione dalle tenebre della vita abituale alla luce della visione del mondo ideale e finalmente del principio del bene. Per il diverso ufficio di queste due rappresentazioni è pericoloso cercare un'esatta corrispondenza di tutti i loro particolari.

[34] L. Robin, *Platon*, Paris, 1935, p. 111, vede nella *eikasía* « l'operazione con la quale certe arti imitano le realtà naturali o fabbricate ». Ciò non si trova nel testo, ma se ne può derivare, in quanto l'immaginazione è capace di compiere l'ufficio di attività costruttrice.

[35] *Repubblica*, 533 b-c. [« Quando pertanto, dissi io, diciamo questo, nessuno ci vorrà sostenere in contrario che vi sia alcun altro procedimento (*scil.*: alcun altro procedimento che non sia quello *dialettico*) il quale sull'essenza di ciascuna cosa (ἑκάστου πέρι ὃ ἔστιν) si accinge a determinare con metodo che cosa in ogni caso ciascuna è veramente; ma tutte le altre arti o badano alle opinioni e alle passioni degli uomini, o sono ordinate tutte quante quali a produrre e fabbricare, quali a curare le cose prodotte e fabbricate; e le rimanenti, quelle cioè che dicevamo essere partecipi in qualche cosa dell'essere, come la geometria e le altre che seguono, vediamo come rispetto all'essere sonnecchiano, e sia impossibile loro vederlo da svegli fintanto che non si servono di ipotesi (ὑποθέσεσι χρώμεναι) e queste lasciano indiscusse non sapendo renderne ragione. Perocché chi pone per prin-

afferrano qualche cosa dell'essenza; ma intravedono l'essere come in sogno e sono incapaci di vederlo nella veglia, sicché si valgono di ipotesi che non conoscono, perché non possono darne ragione. Chi parte da un principio che non conosce e collega alle proposizioni intermedie e alle conclusioni cose non conosciute, può ottenere un accordo interiore di pensieri, ma non la vera scienza[36].

Invece il νοῦς, che è proprio della dialettica, si serve delle ipotesi non come di principi, ma come di vere ipotesi, cioè di punti di partenza per risalire al primo principio incondizionato, non ipotetico, di tutto (τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον[37]; μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν[38]) e da esso ridiscende sino alla fine. Il νοῦς, che non impiega immagini sensibili, ma soltanto Idee e termina in Idee, trascura completamente le sensazioni[39]. Nel suo procedimento, quindi, la dialettica viene a di-

---

cipio ciò che non sa, e il fine e il mezzo gli si intreccia di ciò che non sa, come è possibile che da una tale convenzione abbia a nascere mai una scienza (ἐπιστήμη)? — Non è affatto possibile, disse lui »].

[36] Il *Cratilo* (436 d) osserva che nella geometria, una volta commesso un errore, molti altri ne seguono che sono in accordo tra loro (ciò mostra che la coerenza di molte proposizioni può derivare da premesse false). Il *Cratilo* non accenna però a ipotesi iniziali. [Ecco il passo del *Cratilo*: « Ma questa, o buon Cratilo, non è difesa per niente. Se infatti, colui che pose i nomi, sbagliato il primo, fece forza sugli altri mirando a quello, e li costrinse ad accordarsi con sé, nulla di strano; come accade talvolta nel tracciar figure geometriche, che, fatto un primo sbaglio, pur piccolo ed invisibile, ecco che le altre che seguono, anche se moltissime, si accordano fra loro. Bisogna appunto che sul principio di ogni cosa ogni uomo molto ragioni e molto mediti, per vedere se codesto principio sia posto bene o no; e che, esaminato quello a sufficienza, tutto il resto risulti conseguente con quello ... »].

[37] *Repubblica,* VI, 510 b.

[38] *Repubblica,* VI, 511 b.

[39] *Repubblica,* VI, 509 d - 511 e; VII, 532 a-b; 533 d - 534 a. [« Considera pertanto, dissi io, come dicevamo, che son due cose e che imperano l'una sulla specie intelligibile e sul luogo intelligibile, e l'altra sul visibile (per non dire sul cielo e non parer di fare dei bisticci di parole): a ogni modo, le due specie le hai a mente, visibile, intelligibile (ὁρατόν, νοητόν)? — Le ho. — Come pertanto tu avessi davanti a te una linea tagliata in due parti disuguali, taglia di nuovo ciascuna parte nella stessa proporzione, cioè tanto la parte della specie visibile quanto quella dell'intelligibile, e ⟨di queste nuove sezioni, comparate⟩ secondo la rispettiva evidenza e oscurità, nella parte visibile l'una sarà di immagini (εἰκόνες). E per immagini intendo innanzi tutto le ombre, e poi i riflessi delle acque e delle cose compatte liscie e lucide, e quant'altro sia di tal fatta. Capisci bene? — Capisco. — L'altra sezione ponila di quelle cose delle quali queste sono

struggere le ipotesi[40], in quanto mostra che, se sono vere, derivano da verità superiori. Ma la dialettica non limita l'opera sua

---

immagini (ᾧ τοῦτο ἔοικεν), dunque gli animali che vediamo intorno a noi e le piante tutte ed ogni prodotto dell'industria. — La pongo, disse. — E non vorrai anche dire, dissi io, che la divisione si è fatta secondo la realtà e la non realtà: come l'opinabile sta al conoscibile, così l'immagine sta a ciò di cui è immagine (ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὡμοιώθη)? — Io sí, disse, e davvero. — Considera ora alla sua volta anche il taglio dell'intelligibile, in che modo si ha da tagliare. — In che modo? — In modo che da una parte l'anima sia costretta a indagare servendosi delle cose là imitate come ⟨alla loro volta ora⟩ fossero immagini, per via di ipotesi (ἐξ ὑποθέσεων), non risalendo al principio (ἀρχή), ma discendendo alla conclusione (τελευτή); e dall'altra risalendo dalle ipotesi a un principio non ipotetico (τὸ ἐπ'ἀρχὴν ἀνυπόθετον), e procedendo per la sua strada senza le immagini di quell'altra sezione, ma proprio con le idee e per mezzo delle idee. — Questo che dici, disse lui, non l'ho inteso bene. — Allora daccapo, dissi io: poiché intenderai piú facilmente quando si premettano queste considerazioni. Credo infatti che tu sappia che quelli che si occupano di geometria e di calcoli e di tali altre cose, presupposto il pari e il dispari e le figure e le tre specie di angoli, e altre cose compagne secondo ciascuna disciplina, e ammesse queste cose per note, le costituiscono in ipotesi, senza credere di dover darne piú ragione né a se stessi né agli altri, come evidenti per chi che sia, e da queste prendendo principio passano a trattare il rimanente e finiscono per dritto filo a quella conclusione in considerazione della quale avevano preso le mosse. — Perfettamente, disse, questo lo so. — ⟨Sai anche⟩ dunque ch'essi si servono di specie visibili e che ragionano di esse non perché abbian queste in mente, ma quelle a cui queste somigliano, discorrendo del quadrato proprio qual è e della diagonale qual è, non di quella ch'essi tracciano, e le altre cose similmente; di queste appunto ch'essi plasmano e disegnano, e di cui si hanno anche ombre e immagini nell'acqua, servendosi come d'immagini e cercando invece di vedere quelle altre cose, le cose in se stesse, le quali uno non potrebbe conoscere se non col raziocinio (τῇ διανοίᾳ). — Dici il vero, disse lui. — Questa specie pertanto io la ho detta intelligibile, ma ⟨ho detto pure⟩ che l'anima nella ricerca di essa è costretta a servirsi di ipotesi, non per andare al principio, come quella che non può risalire oltre le ipotesi, ma servendosi, come immagini, di quelle cose stesse che hanno la loro immagine ⟨nella sezione⟩ che sta sotto di loro e che rispetto a questa immagine sono reputate e tenute in onore di realtà. — Capisco, disse, che tu parli di ciò che è nel dominio della geometria e delle arti sorelle di questa. — Per l'altra sezione poi dell'intelligibile sappi che io intendo quella che è attinta dalla forza stessa dell'argomentazione per mezzo della facoltà dialettica, facendo delle ipotesi non princípi, ma veramente substrati e come gradini e punti d'appoggio, affinché risalendo ⟨l'uomo⟩ al principio di tutte le cose fino a ciò che è oltre le ipotesi, raggiuntolo e attenendosi ad esso e a ciò che ne consegue, similmente scenda al termine senza adoperare affatto alcuna cosa sensibile, ma soltanto le idee stesse con se stesse e per se stesse e finisca nelle idee (τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψά-

a criticare le ipotesi delle scienze matematiche e a risalire da esse a un primo principio incondizionato; siccome ha l'ufficio di con-

---

μενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι'αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη). — Capisco, disse, ma non perfettamente, poiché mi pare che tu parli di un'operazione molto complessa, cioè che vuoi definire che di ciò che è ed è intelligibile quello che è contemplato dalla scienza dialettica (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη) riesce piú chiaro che non quello che dalle altre arti ⟨o scienze⟩ che hanno per principio le ipotesi, e che chi lo contempla per mezzo di esse arti ⟨o scienze⟩ è bensí costretto a contemplarlo col raziocinio (διανοίᾳ) anziché coi sensi (αἰσθήσεσιν), ma perché la indagine non si fa risalendo al principio ma movendo da ipotesi, pare a te che di queste cose costui non possa avere piena intelligenza (νοῦς), sebbene ricondotte al lor principio siano intelligibili. E raziocinio (διάνοια) mi pare che tu chiami l'abito della geometria e di simili altre cose e non intelligenza (νοῦς), ponendo il raziocinio come una cosa di mezzo tra l'opinare e l'intendere (ὡς μεταξύ τι τῆς δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν). — Hai capito perfettamente, dissi io. Ed ora per le quattro sezioni ammettimi nell'anima darsi quattro stati, l'intellezione (νόησις) per il piú alto, il raziocinio (διάνοια) per il secondo, al terzo attribuisci la credenza (πίστις) e al quarto la congettura (εἰκασία), e ordinali in proporzione, ritenendo che conforme l'oggetto loro partecipa del vero cosí partecipino essi di evidenza. — Capisco, disse, e convengo e li ordino come tu dici. » — « Or non è questo dunque, dissi io, o amico, appunto il canto che la dialettica (τὸ διαλέγεσθαι) eseguisce? il quale pur essendo del mondo intelligibile, la capacità visiva può imitarlo, ⟨quella capacità⟩ che, dicevamo, cominciava già a guardare gli animali veri, e poi gli astri veri e da ultimo il sole stesso. Cosí anche quando uno per mezzo della dialettica all'infuori di tutte le sensazioni cominci a tendere col solo discorso a ciò che è ciascuna cosa in se stessa (αὐτὸ ὃ ἔστιν), e non se ne stanchi prima di aver colto con l'intelletto stesso (αὐτῇ νοήσει) ciò che è il bene stesso, costui giunge al termine stesso dell'intelligibile, come quello là allora del visibile. — Certissimamente, disse lui. — Ebbene, questo non lo chiami tu procedimento dialettico (διαλεκτικὴ πορεία)? — E come no? » — « Dunque, dissi io, soltanto il metodo dialettico (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος) procede per questa via, levando di mezzo le ipotesi, diritto al principio per porlo sopra buon fondamento, e quell'occhio dell'anima che è sepolto veramente in una melma di barbarie pian piano lo tira e lo alza su, servendosi delle arti che abbiamo esaminato come collaboratrici e cooperatrici: le quali noi piú volte per l'abitudine abbiamo dette scienze, ma hanno bisogno di un altro nome, piú insigne bensí di quello di opinione (δόξα), ma piú oscuro di quello di scienza (ἐπιστήμη): e di sopra l'abbiamo definito per raziocinio (διάνοια). Ma la questione, come pare a me, non è del nome, per chi si è proposta un'indagine su cose tanto grandi come sono quelle che ci stanno dinanzi. — No certo, disse lui. — Siamo d'accordo dunque, dissi io, come già prima, che la prima specie la chiamiamo scienza (ἐπιστήμη), la seconda raziocinio (διάνοια), la terza credenza e congettura (πίστις καὶ εἰκασία) la quarta, e queste due ultime insieme, opinione (δόξα), e quelle due prime intellezione (νόησις), e che l'opinione ha per oggetto il divenire (γένεσις), e la intellezione l'essere (οὐσίαν), e che, come l'essere sta al divenire, cosí l'intellezione sta all'opinione, e come l'intellezione all'opinione, cosí sta la scienza alla

seguire la conoscenza dell'essenza di ogni cosa[41], deve in ogni sua ricerca, qualunque ne sia l'oggetto, risalire a quel principio, che cosí costituisce il fondamento di tutte le ricerche indicate dal *Fedone*: vi è un solo ἱκανόν, che serve a dare ragione di tutte le Idee; e queste, se non poggiano su di esso, sono accolte soltanto con un processo ipotetico. La *Repubblica,* per i fini etico-politici che si propone, non si diffonde su argomenti che non si collegano con essi; ma da quanto ci mostrano i dialoghi del periodo socratico, si doveva trattare da prima di fare uso dei procedimenti impiegati dal maestro (o, se si sta al *Fedone,* di ipotesi) per raggiungere definizioni precise di oggetti etico-pratici, discutendo e criticando le opinioni presentate dagli interlocutori, che erano, cosí, o abbandonate o rielaborate e corrette. Questo procedimento però doveva essere integrato da un altro, destinato a ridurre l'oggetto definito a qualche realtà superiore e poi al principio supremo.

I testi esaminati presentano però alcune difficoltà non sempre bene riconosciute dagli interpreti. Si è già osservato che non si può parlare di un vero e proprio oggetto intelligibile della *dianoia,* perché essa si riferisce a Idee, cioè agli stessi oggetti del *nous.* La differenza non risiede dunque negli stessi oggetti, ma nel modo di conoscerli. Altre difficoltà presentano i concetti di διάνοια da una parte, di νοῦς e di νόησις dall'altra (che talvolta hanno una equivalente ἐπιστήμη). Abitualmente si vede nella prima il pensiero discorsivo, ma il Diès la traduce con *pensée moyenne* e osserva che la versione solita inganna, perché la dialettica è completamente intuitiva soltanto al suo limite, mentre nel suo procedere, in cui va da intuizioni parziali ad altre piú

---

credenza e il raziocinio alla congettura (καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὅτι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅτι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν) »].

[40] *Repubblica,* VII, 533 c. [Cfr., sopra, la nota 35].

[41] *Repubblica,* VII, 534 b. [« E anche non chiami tu dialettico (διαλεκτικός) chi si rende ragione dell'essere (οὐσία) di ciascuna cosa? e chi non sa rendersela, in quanto non ne sappia render conto né a sé né altrui, per questo rispetto non dirai che di ciò non ha intendimento? »].

ampie, è ancora discorsiva[42]. Ora, da ciò che dice la *Repubblica,* pare che Platone posi l'accento non tanto sull'aspetto discorsivo della *dianoia* per sé preso, quanto sul fatto che essa deve sempre unirsi a immagini sensibili e partire da ipotesi di cui non sa dare ragione. Quanto al *nous* e alla *noesis* (o intelletto e intellezione), si intendono come la facoltà intuitiva del pensiero e l'atto di essa; e sebbene Platone non insista su questo punto, è certo che lo sottintende, perché al termine del processo ascensivo si trova soltanto un'intuizione. Quanto al processo stesso, non mi pare giustificata l'osservazione del Diès, che include un discorso; già per passare dai molteplici oggetti concreti considerati nelle discussioni che preparano la definizione alla determinazione di questa, occorre un'intuizione dell'Idea da definire[43]. Per risalire all'Idea, Platone integra l'induzione socratica (e l'ipotesi del *Fedone*) con un'intuizione intellettuale, la quale deve essere presente anche quando si tratta di ascendere a realtà intelligibili superiori e poi all'ultimo principio. L'osservazione del Diès si applica però al passaggio da un termine all'altro sia al procedimento ascensivo che a quello discensivo che lo segue; ma si può forse risolvere la difficoltà ricordando che anche il Descartes, che distingueva la deduzione (mediata) dall'intuizione, per il fatto che la prima include un movimento e una successione, sicché in ultimo deriva in qualche modo la propria certezza dalla memoria (*Regulae ad directionem ingenii*: Reg. XI)[44], osservava che quando è compiuta designa il termine di un movimento, in quanto appare una unità appresa tutta insieme, perché è possibile abbracciare tutti gli anelli che la costituiscono con una sola intuizione, senza il soccorso della memoria (Reg. XI)[45]. Si può quindi parlare di intelletto intuitivo e di intuizione intellettuale sia per i passaggi immediati di pensiero, sia per i procedimenti discorsivi complessi.

Altra difficoltà: parlando delle scienze che si servono della *dianoia,* Platone intendeva riferirsi soltanto alle matematiche (le

---

[42] PLATON, *Oeuvres complètes,* VI, 1, Paris, 1932, Introduction, p. LXVI e nota a p. LXXXIV.

[43] Cfr. *Lettera settima,* 344 b. [Si veda il testo nell'ultimo capitolo, p. 196].

[44] Edizione ADAM-TANNERY, vol. X (Paris, 1908), p. 407, 4-9.

[45] Ivi, pp. 407, 22 - 408, 5; pp. 408, 21 - 409, 7.

uniche ricordate) o pensava che i loro procedimenti potevano incontrarsi in tutte le discipline scientifiche e che perciò a tutte era applicabile ciò che diceva delle prime? Generalmente gli interpreti hanno accettato la prima alternativa, ma anche la seconda ha trovato difensori. Cosí C. Ritter ha sostenuto che le matematiche servono solamente come esempio, perché le stesse cose che si dicono dei loro concetti fondamentali si possono ripetere per tutte le altre scienze[46]. Molto piú in là è andato A. E. Taylor, il quale ha affermato: « sebbene Socrate si limiti naturalmente alla critica delle scienze che avevano raggiunto al suo tempo qualche grado di organizzazione, è ovvio che le sue critiche si applicherebbero con la stessa forza ad altre qualsiasi »; infatti la fisica, la chimica, la biologia, l'economia politica sono piene di « nozioni primitive » non definite e di assunzioni non dimostrate[47]. Sotto questo rispetto, la dialettica della *Repubblica* è « semplicemente il lavoro rigoroso e incessante di un esame assiduo dei termini indefinibili e indimostrabili delle scienze », mirante da prima alla riduzione alla logica di tutta la matematica pura e poi delle scienze naturali alla geometria[48]. A mio parere, però, questo non era il pensiero di Platone, il quale parlava soltanto delle scienze che hanno effettivamente per oggetto realtà intelligibili, come le matematiche. Invece tutte le discipline che riguardano il mondo della natura, che è in divenire, si sottraggono all'esigenza di eliminare completamente le ipotesi iniziali, perché i loro oggetti includono elementi non spiegabili per mezzo delle Idee. Per contro, si dovrebbero ridurre a un primo principio incondizionato le ricerche che si riferiscono a Idee di valori etico-pratici ed estetici (un'etica pura, una teoria pura dello Stato, un'estetica pura): qui il processo iniziale di critica delle ipotesi dovrebbe consistere nella discussione delle opinioni comuni.

L'ἀνυπόθετον, il primo principio incondizionato di tutto[49], è

---

[46] *Platon*, II, München, 1923, p. 32.

[47] *Platon*[3], p. 292.

[48] Ivi, p. 293.

[49] [Di qui fino all'altezza della nota 54 il Levi, come avverte nel manoscritto, riproduce, con qualche modificazione, alcuni periodi tolti da: *Il concetto del tempo*, p. 19].

l'Idea del Bene. Socrate (cioè Platone) confessa di conoscerla soltanto in modo imperfetto[50]; egli afferma che si vede a stento (μόγις ὁρᾶσθαι[51]), dichiara di non poterne parlare in modo completo e positivo e da prima si serve di immagini, avvicinando il Bene a suo figlio, l'essere che piú gli assomiglia[52] e che è re del mondo sensibile come l'altro di quello intelligibile[53]. Questo figlio è il sole, che nel mondo visibile ha con la vista e le cose visibili lo stesso rapporto che in quello intelligibile ha il Bene con l'intelletto (*nous*) e le realtà intelligibili: infatti, la luce solare è causa che l'occhio veda e che le cose siano viste; nello stesso modo il Bene arreca verità alle cose da conoscere e la facoltà di conoscerle all'anima. Il Bene è quindi la causa o ragione della scienza e della verità in quanto conosciuta, superiore per bellezza ad entrambe. Inoltre, come dal sole provengono la nascita, lo sviluppo, il nutrimento delle cose visibili, cosí dall'Idea del Bene derivano l'essere e l'essenza delle realtà intelligibili: esso non è l'essenza, ma le è superiore per dignità e potenza[54]. In questi testi famosi

---

[50] *Repubblica,* VI, 505 a. [« E credo piuttosto questo; poiché che l'idea del bene sia la piú alta conoscenza (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα), l'hai sentito molte volte, per l'aggiungersi della quale le cose giuste e le altre avvantaggiandosi diventano utili e giovevoli. Ed anche ora difficilmente ignori che voglio dir questo, ed oltre di questo che ⟨questa idea⟩ non la conosciamo a sufficienza (οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν), e se non la conosciamo, sapessimo pure senza di questa tutte le altre cose, sai bene che non ci sarebbe di ciò verun vantaggio, come neppure se qualsiasi cosa possedessimo e non possedessimo il bene »].

[51] *Repubblica,* VII, 517 b.

[52] Cfr. *Repubblica,* VI, 506 c - 507 d.

[53] Cfr. *Repubblica,* VI, 509 d.

[54] *Repubblica,* VI, 507 c - 509 b; VII, 517 b-c. [« E di quelle diciamo che si vedono e non si concepiscono, e delle idee che si concepiscono e non si vedono. — Precisamente. — Con che cosa di noi pertanto vediamo le cose che si vedono? — Con la vista. — Dunque, dissi io, anche con l'udito le cose che si odono, e con gli altri sensi tutte le cose sensibili? — Perché no? — Ebbene, dissi io, hai mai considerato quanto l'artefice dei sensi abbia costituita piú preziosa d'ogni altra la facoltà del vedere e dell'essere visibile? — Non troppo, disse. — Ma rifletti: c'è un'altra cosa di cui ci sia bisogno per l'udito e per la voce per poter l'uno udire e l'altra essere udita, la quale se non intervenga come terza, l'uno non può udire e l'altra non può essere udita? — Non c'è. — E credo, dissi io, neppure per molti altri sensi, a non voler dire per nessuno, c'è bisogno di nulla di simile. O avresti tu da dirne qualcuno? — Io no, disse lui. — Ma la vista e il visibile non ti accorgi che ne hanno bisogno? — In che modo? — Pur essendovi la vista negli occhi e accingendosi chi l'ha ad adoperarla, ed essendovi i

Platone ha ripetutamente insistito sulla mancanza di sicurezza delle sue convinzioni rispetto all'Idea del Bene e ha messo in chiaro che si limitava ad esporre semplici opinioni prive di fonda-

---

colori negli oggetti, se non vi si aggiunga una terza specie appropriata appunto a questo uopo, tu sai bene che e la vista non vede nulla e i colori sono invisibili. — E che specie è questa di che parli? chiese lui. — Ciò, dissi io, che tu chiami luce. — Vero, disse. — Non per differenza di piccola entità, il senso del vedere e la possibilità di esser veduto furon dunque aggiogati da un giogo piú prezioso degli altri accoppiamenti, sempre che la luce non sia per te di niun valore. — Tutt'altro, disse lui, che di niun valore. — Quale dunque degli Dei del cielo puoi tu indicare come arbitro di questo, la cui luce fa sí che la vista veda benissimo e le cose vedute siano vedute? — Quello che anche tu, disse, e gli altri: perocché è chiaro che mi domandi del sole. — Ora la vista rispetto a questo Dio non ha essa questo rapporto? — Quale rapporto? — La vista non è il sole; non lo è essa, né lo è quello in cui si genera e che chiamiamo occhio. — No infatti. — Ma è il piú simile al sole, io credo, di tutti gli organi dei sensi. — E di molto. — E il potere che ha, non lo possiede come dispensato dal sole e da esso derivato? — Precisamente. — Ma però neanche il sole è la vista, anzi, mentre è cagione di essa, è da essa veduto. — Cosí è, disse lui. — Dirai pertanto, dissi io, che questo è quello ch'io intendo per il figlio del bene, che il bene generò in questo rapporto con se stesso: come ⟨cioè⟩ sta il bene nel mondo intelligibile rispetto al pensiero e al pensato, cosí sta il sole nel mondo visibile rispetto alla vista ed al veduto. — Come? disse: spiegamelo ancora. — Gli occhi, dissi io, tu sai bene che quando uno li volga a quelle cose sui cui colori la luce diurna non si sparga, ma sí i lumi della notte, ci vedono ben poco e pajono simili ai ciechi, come che non vi sia in essi una vista netta. — Davvero, disse. — E quando, io credo, li volga alle cose che il sole illumina, essi le vedon chiaramente, e la vista netta in questi stessi occhi è chiaro che c'è. — Senza dubbio. — Similmente dunque pensa sia a questo modo anche dell'anima. — Qualora ella si fissi su ciò che la verità e l'essere illustrano, lo nota e lo intende e mostra avere intelligenza; ma quando invece sopra ciò che è commisto di tenebra, sopra ciò che nasce e muore, allora essa tira a indovinare e travede e va su e giú cambiando di parere e somiglia a chi non capisce. — Somiglia infatti. — Questa cosa pertanto che dà la verità alle cose conosciute e a chi le conosce le condizioni per conoscerle, dirai che la è l'idea del bene, la quale è causa di conoscenza e di verità in quanto questa è conosciuta per mezzo dell'intelligenza. E cosí essendo pur belle e l'una e l'altra, la conoscenza e la verità, se quest'altra la ritieni anche per piú bella, riterrai giustamente: la scienza poi e la verità, come là la luce e la vista era giusto ritenerle affini al sole, ma non giusto crederle il sole, cosí anche qui queste due cose ritenerle affini al bene sta bene, ma ritener che siano il bene o l'una o l'altra non è giusto, ché la condizione del bene è da porsi anche piú in alto. — Di bellezza miracolosa, disse, tu parli, se essa ne procaccia scienza e verità ed è in sé per bellezza sopra di queste: poiché non intendi già che sia il piacere. — Sta zitto, dissi io; ma considera meglio ancora la sua immagine cosí. — In che modo? — Il sole, io credo, non dirai che soltanto doni alle cose vedute la capacità di esser viste, ma anche la generazione e l'accrescimento e il nutrimento, non essendo però esso generazione. — E come no? — E cosí anche alle cose cono-

mento scientifico (τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας[55]). Malgrado ciò, anzi, probabilmente per l'oscurità dell'argomento, molti interpreti si sono sbizzarriti, per mezzo di identificazioni generalmente arbitrarie con altri concetti di Platone, a fare dell'Idea del Bene il centro di tutto il suo sistema e a intenderla nei modi piú svariati.

Qualche cosa però si può dire con relativa sicurezza. Platone ritiene che quell'Idea sia causa e ragion d'essere di tutte le essenze intelligibili, e quindi anche del mondo sensibile, in ciò che possiede di vera realtà; appunto perciò può dire che arreca alle prime l'essenza e l'essere e che per questo motivo è al disopra dell'una e dell'altro. Per la stessa ragione essa procura verità alle Idee, perché queste sono vere in quanto fondano la loro realtà sul principio supremo e cosí sono conoscibili dalla mente, la quale, a sua volta, deve a quell'Idea la facoltà di conoscere il mondo intelligibile. Ciò significa che sia questo che quello sensibile debbono trovare la loro ragion d'essere nel Bene in sé: è cosí riaffermata l'esigenza, accennata nel *Fedone,* di una rigorosa interpretazione teleologica del mondo, estesa alla sfera intelligibile. Cosí Platone esprime anche l'esigenza correlativa alla prima, di un ordinamento sistematico di ambedue i mondi. Infatti, la rico-

---

sciute riterrai che il bene non solo procacci il conoscersi, ma che anche l'essere e la sostanza da questo ad esse proceda, non essendo il bene sostanza, ma ancora al di là della sostanza, come superiore in dignità ed in potere. (Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ'ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ'ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος) ». « Questa immagine pertanto, dissi io, caro Glaucone, bisogna adattarla in ogni sua parte alle cose dette prima, questa nostra stanza che ci appare per mezzo della vista rassomigliandola alla abitazione di quel carcere, e la luce in essa del fuoco alla forza del sole: se poi il salir su a veder le cose di sopra lo raffiguri all'ascendere dell'anima al mondo intelligibile, non andrai lontano dal mio modo di pensare, poiché è questo che desideri conoscere; Iddio poi sa se sia quello vero. Ciò pertanto che a me ne sembra è a questo modo: che nel mondo conoscibile l'idea ultima a vedersi è quella del bene e che la si vede molto a stento (μόγις ὁρᾶσθαι), ma come sia veduta la s'ha a riconoscere logicamente come quella che è ragione (αἰτία) per tutti di tutte le cose giuste e belle, generando essa nel mondo visibile la luce e il signore della luce, e nell'intelligibile, da signora ch'ell'è, procacciando la verità e l'intelligenza; e che a questa deve guardare chiunque voglia comportarsi assennatamente nella vita pubblica o nella privata. — Son con te, disse, anch'io, a quel modo che posso »].

[55] *Repubblica,* VI, 506 c.

struzione di essi avrebbe messo in luce il loro ordinamento teleologico. Ma per il nostro argomento ciò non basta, perché ci interesserebbe sapere in che cosa possa consistere il rapporto fra il primo principio e le altre realtà intelligibili, perché nella fondazione di queste su quello risiede la conoscenza veramente scientifica che non ammette possibilità di errore: siccome su questo punto i testi non offrono una risposta sicura, occorre contentarsi di una interpretazione ipotetica. Quando Platone dice che, come le cose sensibili provengono dal sole la nascita, lo sviluppo, il nutrimento, così le realtà intelligibili debbono all'Idea del Bene l'essere e l'essenza[56], parla in modo tale da far pensare da prima a una azione efficiente per cui quell'Idea apparirebbe fornita di personalità; ma così si intenderebbe poco bene il suo pensiero. Come è stato osservato dal Ferguson[57], il sole non è il prodotto *fisico* del Bene, ed è detto suo figlio perché gli assomiglia in quanto possiede entro certi limiti la qualità di essere un principio benefico: è il principale benefattore degli uomini nel mondo visibile. E sarebbe anche pericolosissimo derivare dai testi in questione una concezione che vede nel mondo ideale e in quello sensibile una derivazione o una determinazione del primo principio. È ben vero che, sebbene in modo assai vago, Platone parla della derivazione di tutte le realtà intelligibili dal primo principio, ma ciò non include per necessità un significato monistico, perché il modo in cui si parla del Bene implica un'affermazione recisa di trascendenza. Se si tiene conto di *tutti i testi,* si ha, al piú, l'impressione di una certa oscillazione fra il predominio della trascendenza e qualche accenno non sviluppato nella direzione opposta. In ogni modo, si deve escludere una derivazione lineare delle Idee dal primo principio, si tratti di un'emanazione di tipo neoplatonico o di una specificazione progressiva di un genere sommo che include già nella propria comprensione tutte le Idee subordinate. Si avrebbe sempre a che fare con un'alterazione del pensiero platonico: in ambo i casi si dovrebbe trattare di un processo unico di derivazione, mentre è chiaro che al primo principio si

---

[56] *Repubblica,* VI, 509 b. [Si veda il testo alla nota 54].
[57] *Plato's Simile of Light,* in « Classical Quarterly », 15 (1921), pp. 133-134.

giunge per vie diverse: se non altro si debbono distinguere Idee etico-pratiche ed estetiche, Idee di enti matematici, Idee di esseri naturali. Occorre non dimenticare che per Platone le Idee sono essenzialmente e soprattutto ideali, modelli di perfezione, come risulta dal significato che per una mente greca dovevano avere i loro caratteri (unità, semplicità, esistenza in sé, eternità, identità, immutabilità) e dalla affermazione del *Fedone* che le cose sensibili aspirano ad essere uguali alle Idee di cui portano il nome e alle quali rimangono inferiori[58].

Si può quindi pensare che tutte le altre Idee trovino il loro fondamento e il loro principio in quella del Bene, in quanto ne riflettono, ciascuna in modo diverso, la suprema perfezione. Ma si può dire di piú, se si richiama un passo del *Gorgia* in cui l'ordine (τάξις) e l'armonia (κόσμος) determinano la bontà di ogni cosa e nell'universo danno origine alla giustizia e all'assennatezza[59]. Si deve osservare che si dice non che ogni cosa è buona per la presenza del bene, ma per la presenza dell'ordine e del-

---

[58] *Fedone*, 75 a-b. [« Ma dalle sensazioni bisogna che nasca in noi il pensiero che tutte le cose uguali che percepiamo mediante le sensazioni, aspirano (ὀρέγεται) ad essere come l'uguale in sé, ma, rispetto ad esso, sono difettose. O dobbiamo dire diversamente? — No, cosí. — Allora, prima che noi incominciassimo a vedere, ad udire e ad adoperare gli altri sensi, dovevamo pure avere appreso, in qualche modo, la nozione dell'eguale in sé, di ciò che esso è, per essere in grado di riferire a quello le cose uguali sensibili e accorgerci che tutte queste hanno desiderio (προθυμεῖται) di essere come quello, ma rimangono inferiori ad esso »].

[59] *Gorgia*, 504 a-d; cfr. 506 d-e. [« Socrate. Una casa, dunque, che ha ordine (τάξις) e armonia (κόσμος), potrà essere una buona casa, mentre quella che ha disordine cattiva. — Callicle. Sí. — Socrate. E allora, non è cosí anche per una nave? — Callicle. Sí. — Socrate. E possiamo affermare la stessa cosa anche per i corpi? — Callicle. Certamente. — Socrate. E l'anima? Sarà buona quando ha in sé disordine o quando ha in sé ordine e armonia? — Callicle. In base alle cose dette prima, è necessario ammettere anche questo. — Socrate. E allora, come si chiama l'effetto derivante dall'ordine e dall'armonia nel corpo? — Callicle. Vuoi forse dire la salute e la forza? — Socrate. Precisamente. E come si chiama ciò che nell'anima nasce dall'ordine e dall'armonia? Cerca di trovare e di dire un nome cosí come l'hai trovato a proposito del corpo. — Callicle. E perché non lo dici tu, o Socrate? — Socrate. Se preferisci, lo dirò io. Tu, però, se ti sembra che io dica bene, dammi la tua approvazione, e, se no, non darmi la tua approvazione e confutami. Orbene a me pare che per l'ordine del corpo la parola giusta sia salutare: di qui nasce la salute del corpo e ogni altra virtú fisica. È cosí o non è cosí? — Callicle. È cosí. — Socrate. E per l'ordine e l'armonia dell'anima la parola giusta è legittimità e legge: di qui deri-

l'armonia, di cui esso sarà il fondamento. Nella *Repubblica* si afferma che la giustizia (che è la base delle altre virtú) esiste nello Stato, quando ciascuna delle classi che lo costituiscono, e nell'individuo, quando ciascuna delle attività dell'anima sua, compie la funzione che le è propria[60]: ciò significa che essa giustizia risiede in un ordine e in un'armonia[61] per cui si stabilisce una gerarchia di compiti e di uffici corrispondente alla natura[62]. I caratteri insieme estetici e matematici saranno quindi anche in questo caso fondati su un principio supremo, quello del Bene. In tal modo riesce piú facile comprendere perché anche le Idee degli enti matematici trovino il loro fondamento nel principio incondizionato: infatti, esse, presenteranno gli stessi caratteri di ordine e di armonia. Se al principio primo si giunge per varie vie, è sempre uguale il procedimento che arreca alle diverse realtà intelligibili un fondamento ultimo: si tratta di mostrare che l'Idea suprema è principio di perfezione, ossia di ordine e di armonia. Questo permette di comprendere l'affermazione della *Repubblica*

---

vano gli uomini osservanti della legge e dei costumi ordinati. E in questo consiste la giustizia e la saggezza. Sei d'accordo anche tu o no? — CALLICLE. Sia pure. ». Il secondo passo ripete pari pari questi medesimi concetti].

[60] Cfr. *Repubblica,* IV, 433 a-b; 434 c; 441 d-e. [Questo concetto del *compiere le funzioni che sono proprie* in greco viene espresso da Platone con l'efficacissima e quasi intraducibile espressione: τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν].

[61] *Repubblica,* IV, 443 d-e. [« Ma in realtà, pare, la giustizia era bensí qualcosa di tal fatta, ma non si riferiva all'azione esterna delle facoltà dell'individuo, ma propriamente a quella interna che tocca lui e le sue cose; in quanto cioè egli non permetta che nulla dentro di sé compia ufficio non suo, né che le varie specie che sono nell'anima s'intralcino a vicenda, ma disposti bene e veramente i fatti suoi e presa signoria di se stesso e messosi in buon ordine, e tornato con sé amico e accordati i tre elementi come fossero tre note di armonia, l'alta, la bassa e la mezzana (e se ce ne sian altre in mezzo a queste) — come abbia legate insieme tutte queste cose e si sia fatto interamente di molti uno, temperato ed armonizzato, cosí operi poi, se qualche cosa operi, o per l'acquisto di ricchezze, o per il culto del corpo, o anche per la vita pubblica o per i commerci privati, in tutte queste cose ritenendo e chiamando azione giusta quella la quale quest'ordine conservi e vi cooperi e prudenza quel sapere che queste opere governi, e ⟨viceversa⟩ azione ingiusta quella che quest'ordine dissolva e cosí ignoranza la falsa opinione che lo regge »].

[62] *Repubblica,* IV, 444 d. [« ... il produrre la giustizia sarà costituire le cose dell'anima in modo che governino e siano governate le une dalle altre secondo lor natura, e l'ingiustizia che signoreggino o obbediscano l'una all'altra contro natura »].

che l'Idea del Bene è per ogni cosa (intelligibile e sensibile) causa o ragione di ogni rettitudine e bellezza[63]. Nel caso della giustizia si vede come questo procedimento si applichi; quanto agli altri, di cui i testi non danno notizia, è difficile indovinare la soluzione della difficoltà, sicché occorre limitarsi all'aspetto generale della questione. Le matematiche, come si è detto, dovevano costruire ipotesi e poi fondarle. Per le Idee etico-pratiche in generale e per quelle degli oggetti naturali i testi non accennano a un'ascensione dalle inferiori alle superiori, secondo un ordine di crescente universalità: infatti l'Idea suprema del Bene dovrebbe essere determinata coi procedimenti abituali della definizione socratica[64], che, come si è visto, culmina in un atto di intuizione intellettuale; lo stesso doveva richiedersi per le altre.

La conoscenza veramente scientifica delle realtà intelligibili, quella che esclude ogni possibilità di errore, è raggiunta quando ciascuna di esse è fondata sul principio incondizionato di tutto; altrimenti, si hanno pure opinioni che sono capaci sia di cogliere il vero che di cadere nell'errore, anche rispetto ad oggetti diversi completamente da quelli sensibili. Ciò è tanto vero che Socrate, che non vorrebbe essere costretto a parlare dell'Idea del Bene, perché non ne possiede vero sapere, osserva: « Non sai che sono brutte tutte le opinioni prive di scienza? Le migliori di esse sono cieche: o ti sembrano differire in qualche cosa dai ciechi che se-

---

[63] *Repubblica,* VII, 517 c. [Si veda il passo alla nota 54, *in fine*].

[64] *Repubblica,* VII, 534 b-c. [« E anche non chiami tu dialettico (διαλεκτικός) chi si rende ragione dell'essere (τῆς οὐσίας) di ciascuna cosa? e chi non sa rendersela, in quanto non ne sappia rendere conto né a sé né altrui, per questo aspetto non dirai che di ciò non ha intendimento (νοῦς)? — Ma perché, disse lui, non lo dovrei dire? — Dunque lo stesso sarà anche per il bene: chi non sappia definir col ragionamento (τῷ λόγῳ), separandola da tutte le altre, l'idea del bene, e come in battaglia passando in mezzo a tutte le prove, desideroso di provarla non secondo opinione, ma secondo realtà (μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ'οὐσίαν), non compia sua via attraverso tutto questo processo con discorso che non crolla, non che il bene in sé, ma anche nessun'altra cosa buona dirai che conosce (εἰδέναι) uno che è in codesta condizione, ma che se anche ne apprenda una qualche ombra, l'apprende con l'opinione e non con la scienza (δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ), e che sognando e sonnecchiando in questa vita, prima di aversi a scuoter qui, scendendo nell'Ade terminerà a dormirci sopra »].

guono la strada giusta coloro che opinano qualche cosa di vero senza intellezione? »[65].

Del resto, questo risulta anche dai testi della *Repubblica*[66], in cui si parla di opinioni vere e ferme a proposito della convinzione che il cittadino deve fare ciò che è utile alla città (in quest'ultimo passo si dice poi in generale: ἢ οὐ τὸ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν δοκεῖ σοι εἶναι), di opinione retta rispetto alle cose che si debbono temere[67]. Si tratta però sempre di opinione, non di scienza, perché proviene dall'educazione e dall'insegnamento delle leggi, non da una conoscenza, che una ricerca personale giustifica fondandola su principi ideali. D'altra parte come mostrano i dialoghi precedenti e un testo già citato della *Lettera settima,* sembra che l'intuizione intellettuale giustifichi sufficientemente la verità delle conoscenze che hanno per oggetto Idee inferiori alla suprema, non giustificate con essa: pare quindi che su questo argomento il pensiero platonico oscilli fra direzioni opposte e che da una parte debba ammettere, dall'altra neghi la possibilità dell'errore rispetto a Idee intuite, ma non ridotte al loro principio. Invece la *dianoia,* sinché non si trasforma in *episteme,* può sem-

---

[65] *Repubblica,* VI, 506 c.

[66] *Repubblica,* III, 412 e - 413 a. [Parlando della scelta e dell'educazione dei custodi della città scrive Platone: « Pare a me che vadan sorvegliati in tutte le età se questo principio lo custodiscon veramente, e se né per lusinghe né per violenza non rigettino o dimentichino la persuasione di dover fare ciò che è meglio per lo Stato. — Di che rigetto, disse, vuoi parlare? — Te lo dirò, risposi io. — Una persuasione (δόξα), pare a me, può uscir dalla mente o per nostro volere o contro nostra voglia; e volontariamente esce la falsa (ἡ ψευδής) da chi ne impara una migliore e involontariamente sempre la vera (ἡ ἀληθής). — Quanto alla volontaria, disse, lo capisco: ma sull'involontaria vorrei sentire. — Come? Non ritieni anche tu, dissi io, che delle cose buone gli uomini siano privi lor malgrado, e delle cattive di buon grado? O l'essere in inganno intorno al vero non è un male? e il possederlo non è un bene? O il credere ciò che anche è, non ti pare che sia essere nel vero (ἢ οὐ τὸ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν δοκεῖ σοι εἶναι;)?... ». Abbiamo riportato i due passi unitamente, perché sono consecutivi].

[67] *Repubblica,* IV, 429 c; 430 a-b. [« La fortezza, dissi io, dico che è una specie di conservazione. — Che conservazione? — Quella dell'opinione (δόξα) che è stata prodotta in noi dalla legge per mezzo dell'educazione intorno alle cose da temersi, che siano esse e quali siano. E la ho detta conservazione di essa in ogni caso, perché la deve mantenere e chi è nei dolori e chi è nei piaceri e nei desideri e negli sgomenti, e non ha da gettarla ». Il secondo passo ribadisce gli stessi concetti del primo].

pre errare, perché nulla prova che siano vere le ipotesi da cui parte. Se si prende la δόξα nel suo senso piú esteso, si può dire che anche la διάνοια vi è inclusa, sebbene ne costituisca l'aspetto piú elevato, per ciò che riguarda il rigore del procedimento impiegato.

Non si parla del procedimento di discesa dal principio alle conseguenze, cioè al punto di partenza di quello ascensivo: nelle scienze matematiche, si capisce che doveva consistere nella deduzione loro propria; rispetto alle altre, si può supporre che Platone pensasse alla divisione (διαίρεσις), che, indicata nel *Cratilo,* prescritta e lodata nel *Fedro* (di cui ora parleremo), è ampiamente trattata negli scritti del periodo critico.

§ *d*) IL FEDRO.

Nel *Fedro* la distinzione del vero sapere, che riguarda le Idee, dall'opinione, che si riferisce al mondo del divenire, è stabilita nel mito famoso che parla del viaggio attraverso il cielo compiuto dalle anime che, libere dal corpo, seguendo le schiere degli Dei, si sforzano di contemplare come questi le vere essenze poste nel luogo iperuranio. Le Idee sono prive di colore, di forma, di luce e sono visibili soltanto all'intelletto (*nous*): ad esse si riferisce la vera scienza (*episteme*). Il *Fedro* ricorda in particolare quelle dell'*Assennatezza* (σωφροσύνη) della Scienza, che non è quella che si collega al divenire; né quella che varia col variare delle cose che noi, nella nostra vita attuale, chiamiamo esseri, ma quella che riguarda la vera realtà. Vi sono anime che si allontanano senza essere riuscite a contemplare le Idee e debbono nutrirsi dell'opinione (τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται)[68]. Anche nel *Fedro* è esposta la

[68] *Fedro,* 246 d - 247 e; 248 b. [« La forza dell'ala è spinta da natura a portare in alto ciò che è grave, sollevandosi fin là dove abita la stirpe degli Dei; ed essa piú di ogni altro esistente corporeo partecipa del divino. E il divino è bellezza, è saggezza, è bontà, e ogni altra cosa di simile specie. Da queste, appunto, riceve massimamente nutrimento e vigore l'ala dell'anima, mentre dal turpe e dal cattivo e dagli altri loro contrari riceve danno e distruzione. E il grande signore del cielo, Zeus, slanciando in avanti il suo carro alato, procede primo fra tutti, a tutto dando origine e di tutto prendendosi cura. A lui tien dietro uno stuolo

teoria dell'*anamnesis*, che è riferita principalmente all'Idea del

---

di Dei e di Démoni, ordinati in undici schiere. Estia infatti rimane nell'abitazione degli Dei, sola. Degli altri Dei, quanti sono nel numero dei dodici destinati a comandare, guidano schiera per schiera, ciascuno quella a cui sono stati preposti. Molti, poi, e lieti sono gli spettacoli e le strade dell'interno del cielo, a cui la stirpe degli Dei beata si volge, occupandosi ciascuno di essi di ciò che deve, mentre sempre tien dietro chi vuole e chi può; poiché l'invidia è fuori dal coro divino. Quando poi vanno a banchetti e a feste, procedono verso la sommità della volta celeste su per l'erta, e allora i carri degli Dei, essendo equilibrati ed agili, procedono facilmente, mentre gli altri a fatica; pesa, infatti, il cavallo partecipe della cattiveria, inchinandosi esso verso la terra e facendo forza all'auriga che non l'abbia allevato bene. Quivi l'ultima faticosa prova attende l'anima. E difatti quelle anime che diciamo immortali, allorquando sono giunte al sommo, proseguono fuori e si fermano sopra il dorso del cielo, e mentre, stando esse ferme, il moto circolare le conduce intorno, vedono le cose che son di là dal cielo. La regione sopraceleste nessuno dei poeti che son quaggiú cantò mai, né mai canterà, in maniera degna. La cosa sta cosí. E bisogna che si abbia, una buona volta, il coraggio di dire il vero, specialmente da chi sta parlando del vero. L'incolore e non delimitata e non visibile essenza che veramente è (οὐσία ὄντως οὖσα), che solo dall'intelletto (νοῦς), pilota dell'anima, si può contemplare, e intorno alla quale volge la conoscenza vera (ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος), — occupa tale luogo. E dunque la ragione (διάνοια) dell'essere divino, nutrita da pura intelligenza e conoscenza (νοῦς, ἐπιστήμη), e ogni anima cui prema accogliere ciò che le è conforme, vedendo finalmente ciò che è, s'allieta e contemplando la verità se ne nutre e ne gode (ἰδοῦσα ... τὸ ὄν, ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ), fino a che il movimento circolare non l'abbia riportata al punto donde è mossa. Nel suo giro essa vede la giustizia stessa, vede la saggezza, vede la scienza, non quella a cui è congiunto il divenire, né quella che è altra quando è scianza di un altro di quelli che noi qui chiamiamo esseri, bensí la scienza che è scienza di ciò che veramente è (τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν). E dopo che ha parimenti contemplato tutti gli altri esseri reali (τὰ ὄντα ὄντως) e di essi si è saziata, scende di nuovo nell'interno del cielo, e torna a casa. E tornata ch'essa è a casa, l'auriga conduce i cavalli alla mangiatoia, mette loro dinanzi ambrosia e inoltre li abbevera di nettare ». — ... « Le rimanenti (anime), poi, che tutte aspirano all'alto, tengóno dietro, ma, non avendo forza che basti, son portate all'intorno sommerse, calpestandosi tra loro e scontrandosi, l'una cercando di sorpassare l'altra. Di qui nasce tumulto e zuffa e sudore senza fine, sí che per imperizia dell'auriga molte son fatte zoppe, e molte ne hanno spezzate molte penne; e tutte, oppresse da grande stanchezza, se ne vanno prive della visione dell'ente, e allontanatesene si danno a prender per cibo l'opinione (τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται) » (traduzione di G. Galli)].

La distinzione tra opinione e scienza appare anche in altri testi non mitici, in cui si dice che non è necessario che l'oratore sappia che cosa sono in realtà le cose giuste, ma piuttosto che conosca che cosa ne opinerà la massa che dovrà sentenziare, e lo stesso si può ripetere per le cose buone e belle (260 a; cfr. 267 a, ove si menziona Gorgia, e 272 d - 273 e). Dell'opinione vera parla 253 d. [Il primo passo (259 e - 260 a) è il seguente: « Fatto è, però, che al riguardo ho sentito dire, caro il mio Socrate, non esservi necessità, per chi vuol diventare oratore, di darsi

Bello, di cui l'anima unita al corpo si ricorda contemplando oggetti belli[69].

La concezione della dialettica esposta nel *Fedro,* se concorda sostanzialmente con quella della *Repubblica,* ne differisce in alcuni punti importanti. Per il primo dialogo, essa consiste nei due processi di ascesa dai molti all'uno e di discesa da questo a quelli. Il primo riduce a un'unica Idea, con una visione complessiva unica, ciò che è disperso in luoghi molteplici: cosí si può ottenere la definizione di quello che si vuole insegnare[70]. Questo pro-

---

da fare per apprendere ciò che è realmente giusto (τὰ τῷ ὄντι δίκαια), ma ciò che sembra tale ai piú (τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει) che appunto debbano giudicare, né ciò che è realmente buono o bello, ma ciò che sembra tale; poiché da questo si trarrebbe la persuasione (τὸ πείθειν), non già dalla verità (ἀλήθεια) ». Il secondo, in cui si cita Gorgia, è il seguente: « E lasceremo dormire Tisia e Gorgia, i quali hanno visto che prima del vero (τὸ ἀληθές) è da pregiar molto piú il verisimile (τὰ εἰκότα), e con la forza del parlare fanno sí che le cose piccole appaiano grandi e le grandi piccole ecc. ». Del terzo passo, ecco il brano piú significativo: « Si dice adunque che non si deve attribuire tanta importanza a queste cose e sollevare in alto chi fa un lungo giro. Perché è fuori d'ogni dubbio, come abbiamo detto al principio di questo discorso, che chi si propone di diventare abile oratore non abbisogna affatto acquistar conoscenza della verità degli atti giusti e buoni, o anche degli uomini che sono tali per natura e per educazione. Invero accade sempre che nei tribunali non importi niente a nessuno della verità (ἀλήθεια) delle cose, ma soltanto di ciò che riesce persuasivo (τὸ πιθανόν); e si dice che questo sia ciò di cui conviene si dia pensiero chi vuol parlare con arte. Talvolta non bisogna parlare nemmeno di quel che è effettivamente avvenuto, se quel che è effettivamente avvenuto non è verisimile, bensí si deve parlare del verisimile (τὸ εἰκός), sia nell'accusa sia nella difesa. In generale, si dice che chi parla deve andar dietro soltanto al verisimile, e alla verità far tanti saluti ... ». Il richiamo dell'opinione vera è fatto solo di passaggio. Riferendosi al cavallo buono (uno dei due cavalli che trae la biga), si dice che esso è « amante di gloria con saggezza e pudore, *è amico dell'opinione vera* (ἀληθινῆς δόξης), mai ha bisogno di frusta, si lascia guidare semplicemente dal richiamo e dalla ragione »].

[69] Cfr. *Fedro,* 249 d - 250 e.

[70] *Fedro,* 265 c-d; 266 b; 277 b. [Parlando di due procedimenti della dialettica Socrate specifica, riguardo al primo, quanto segue: « Uno, ad un'unica idea, cogliendo tutto con uno sguardo, riportare le cose molteplici e disperse (εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα), onde potere con la definizione rendere chiara ciascuna di esse, intorno alla quale di volta in volta si voglia volgere l'insegnamento, cosí come poco fa, dopo averlo definito, si è bene o male parlato dell'Amore ». Il secondo passo cosí suona: « E di ciò io, per parte mia, sono amante, o Fedro, ossia delle distinzioni (διαιρέσεων) e delle *unificazioni* (συναγωγῶν), per poter essere in grado di parlare e di pensare. E se riterrò uno capace di considerare l'uno e i molti in questa generati, a lui io corro dietro sulle sue orme, come ad un Dio ». Ed ecco il terzo dei passi: « Innanzi tutto si sappia la verità su cia-

cedimento, che è chiamato collegamento (συναγωγή[71]) e che ricorda l'affermazione della *Repubblica,* che è dialettico soltanto chi è capace di una visione d'insieme (ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικός[72]), si vale del metodo socratico della definizione che completa con l'intuizione dell'Idea corrispondente: ciò permette di ritenere che anche l'opera piú antica lo sottintendesse nella ricerca delle Idee singole: nel *Fedro* però non si parla dell'ascesa a un primo principio, fondamento ultimo di tutte; pare che qui la visione intuitiva dell'Idea del genere cui appartiene l'oggetto studiato (in ciò consiste l'*anamnesis* di cui si è già parlato) ne garantisca la verità. Il *Fedro* differisce dalla *Repubblica* anche perché insiste sul procedimento inverso, che dall'Idea una definita discende al molteplice; procedimento che consiste in una divisione, che distingue l'Idea in specie (εἴδη) secondo le sue articolazioni naturali. Da prima si ha una partizione dicotomica del genere; poi una delle specie viene ancora suddivisa in due e cosí via, finché si giunge all'indivisibile[73], che non è un individuo[74], ma una specie ultima. (È poi notevole il fatto che in un testo[75] si parla di una divisione

---

scuna di quelle cose di cui si parla, o si sia capaci di definire ogni cosa in sé stessa, e definitala si impari di nuovo a dividerla fino all'ultima parte (μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν) »].

[71] *Fedro,* 266 b.

[72] *Repubblica,* VII, 537 c.

[73] *Fedro,* 265 e - 266 a; 277 b. [« A loro volta, saper dividere anche le Idee secondo le articolazioni che hanno avuto da natura (τὸ ... κατ'εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν), e cercar di non rompere nessuna parte, secondo che invece suole un cattivo scalco; bensí come di recente i due discorsi compresero l'insania della mente in una idea comune, e come da un corpo solo hanno origine membra doppie e dello stesso nome, dette le une sinistre e le altre destre, cosí anche il concetto d'insania fu considerato come unità in noi innata, dai due precedenti discorsi; e l 'uno tagliando la parte sinistra, non smise di dividerlo in parti prima che, avendo trovato fra esse un amore nominato sinistro, con piena ragione non lo vituperasse; l'altro invece, conducendoci alla parte destra, la parte della mania, dopo aver trovato un omonimo di quello, un amore, ma di natura divina, ce lo mise dinanzi e ne cantò le lodi, come causa, per noi, dei medesimi beni. ». Il secondo passo lo si veda alla nota precedente, *in fine].*

[74] È stato giustamente osservato, prima da P. FRIEDLAENDER, *Platon,* II, Berlin, 1930, p. 256, nota 1, e poi da A. DIÈS, PLATON, *Oeuvres complètes,* IX, 1, Paris, 1935, p. XXII, che già nel *Gorgia* si presentano esempi di dicotomie nella divisione delle arti (450 c) e nella definizione della retorica quale arte di adulazione (463 a - 466 a).

[75] Cfr. *Fedro,* 270 b.

che enumera la pluralità delle specie distinte e cosí prelude a teorie del *Filebo*). Anche nel *Fedro,* quindi, le conoscenze che riguardano determinati oggetti trovano il loro fondamento in una Idea superiore; ma in esso basta discendere da quella di un genere all'ultima specie ideale che corrisponde all'oggetto studiato.

CAPITOLO TERZO

I DIALOGHI DEL PERIODO CRITICO

SOMMARIO: § *a*) Il Teeteto. — § *b*) Il Parmenide. — § *c*) Il Sofista. — § *d*) Il Politico.

Nei dialoghi del periodo critico Platone, spinto dalla esigenza di prendere posizione di fronte alle teorie dei contemporanei che si contrapponevano alle sue (specialmente quelle degli Eraclitei, dei monisti Neo-Eleati della Scuola di Megara, dell'individualismo assoluto di Antistene), e di rispondere alle obiezioni che gli venivano rivolte, riprende in esame ed approfondisce i problemi che gli apparivano piú gravi e piú urgenti. Fra essi attirò la sua attenzione anche quello dell'errore, che gli apparve piú complesso e piú irto di difficoltà di quanto avesse pensato prima. Infatti, se nei dialoghi che ne discutono riappaiono alcune delle aporie già accennate nell'*Eutidemo* e nel *Cratilo,* è evidente però che Platone, che ora non si limita piú a spunti fuggevoli di pensiero, ma le esamina a fondo e si sforza di risolverle insieme ad altre, è convinto che meritano di essere prese in seria considerazione, anche perché si collegano ad argomenti metafisici di importanza fondamentale.

§ *a*) IL TEETETO.

Il primo dialogo di questo gruppo, il *Teeteto*[1], cerca di determinare la natura della conoscenza scientifica (che, come è noto, non ammette possibilità di errore); ed esamina da prima il sensismo, che definisce la scienza come la sensazione o la percezione sensibile. Platone (che lo aveva già recisamente criticato nel *Fedone* e nella *Repubblica*) lo identifica col relativismo di Protagora, che fa dell'uomo la misura di tutte le cose e collega quest'ultimo alla teoria eraclitea per cui tutto scorre e nulla permane[2]; ma la discussione di questi argomenti conduce all'esame del problema dell'errore, che si presenta, prima che nella sua forma diretta, nelle relazioni che presenta con le dottrine esaminate che si accordano nel negare la possibilità stessa del pensiero errato.

Che cos'è la conoscenza scientifica? chiede Socrate al giovane Teeteto, il quale da prima risponde: è l'αἴσθησις. Il suo interlocutore osserva che cosí egli dice ciò che in altro modo ha affermato Protagora col principio che l'uomo è la misura di tutte le cose: infatti il sofista sosteneva che quali le cose appaiono (φαίνεται) a ciascuno, tali sono per lui, e *apparire* equivale ad *essere sentito*. Quindi l'apparenza (φαντασία) si identifica colla sensazione e questa, essendo conoscenza scientifica, si riferisce

---

[1] [Questo dialogo interessa pressoché per intero il tema di questo studio, e, pertanto, sarà bene leggere il presente paragrafo, tenendo sott'occhi il testo platonico, giacché la frequenza e l'ampiezza dei riferimenti ad esso ci costringono a riportare solamente alcuni passi fondamentali. Ricordiamo al lettore che, oltre alla traduzione del VALGIMIGLI, corredata da breve commento e piú volte riedita (Laterza, Bari), saranno di utile consultazione i commenti del GUZZO (Loffredo, Napoli, 1939[2]) e dello ZEPPI (La Nuova Italia, Firenze, 1966). Il commentario piú pregnante, però, a nostro avviso, è quello inglese di F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, London, 1964[6]. La traduzione dei passi che riporteremo è del VALGIMIGLI, la quale rimane tuttora la migliore].

[2] Ho esposto i motivi che mi inducono a vedere in queste connessioni non una presentazione di realtà storiche, ma una costruzione platonica, nell'articolo: *Studies on Protagoras: The Man Measure Principles, its Meaning and Applications*, in « Philosophy », 15 (1940), pp. 151-152 e 161-162. In complesso Platone doveva ritenere che il sensismo portasse al relativismo e al soggettivismo e potesse trovare un fondamento metafisico nell'eraclitismo, e inoltre che le dottrine di questo e di Protagora fossero valide rispetto al sensibile.

sempre all'essere ed è verace (ἀψευδές = non ingannatrice)[3]. Ma non può darsi, domanda Socrate, che Protagora abbia presentato col suo principio un enigma per il volgo e abbia invece esposto ai discepoli la verità del mistero? Questa verità coincide con la teoria, sostenuta da tutti i sapienti salvo Parmenide, e dai maggiori poeti, la quale afferma che niente è uno in sé e per sé né vi è nulla che si possa denominare rettamente, perché nessuna cosa è una o determinata o fornita di qualità in un modo qualunque. Tutte le cose, di cui erroneamente diciamo che *sono,* effettivamente derivano dal movimento e divengono continuamente[4]. Applicando questa teoria a ciò che è appreso dal senso, si giustifica la tesi protagorea, interpretata sensisticamente. Se tutto è movimento e divenire, un colore (come il bianco o il nero, ecc.) non è un'unità che esiste in sé e per sé, bensí è prodotto dall'incontro di un movimento che proviene dagli occhi con uno esterno adeguato al primo; non è nessuno dei due, ma un *quid medium* proprio a ogni soggetto. Questa teoria spiega perché le sensazioni mutino da soggetto a soggetto e per un singolo individuo; infatti, esse dipendono da condizioni sempre diverse di movimenti che entrano in rapporti continuamente differenti, perché sia gli oggetti che i soggetti sono gruppi di movimenti che non rimangono mai gli stessi[5]. Questa teoria viene sviluppata da coloro che il *Teeteto* chiama i *raffinati* (κομψοί), i quali, come gli altri di cui si è parlato, partono dal principio che tutto è movimento e niente altro: esso ha due forme, attiva l'una, passiva l'altra, e ciascuna presenta un numero infinito di aspetti; dal loro incontro e dal loro sfregamento provengono infiniti prodotti, ognuno dei quali consiste in una coppia di gemelli inseparabili, il sensibile e la sensazione. Se si prende in esame il caso della vista, si deve dire che l'incontro di due movimenti lenti, l'uno attivo, l'occhio, l'altro passivo, cioè qualche processo commensurabile ad esso, genera insieme due movimenti rapidi, la bianchezza (il sensibile) e la sensazione che le è correlativa. Quando la visione si applica

[3] *Teeteto,* 151 d - 152 c.
[4] *Teeteto,* 152 c-e.
[5] *Teeteto,* 153 d - 154 b.

all'occhio e la bianchezza a ciò che si dice l'oggetto, il primo diventa un occhio che vede e il secondo diventa bianco, sia esso un legno o una pietra, ecc.: e lo stesso discorso si può ripetere per ogni altra qualità. Quindi, niente esiste in sé e per sé e ogni cosa riceve il suo divenire e il suo variare da processi di movimento collegati fra loro, perché nemmeno le capacità di agire e di patire si debbono pensare come fisse e permanenti. Non si può essere agente se non in relazione a un paziente e ciò che in una relazione agisce, in un'altra patisce. Da questo risulta ciò che già si è detto, che non vi è alcunché che sia un'unità in sé e per sé e che ogni cosa diviene continuamente in relazione a qualche altra cosa. Bisogna eliminare la parola *essere* ed evitare di dire *qualche cosa,* di *qualcuno,* di *me, questo, quello,* insomma tutte le espressioni che indicano stabilità, e usare quelle che, riflettendo la realtà, designano il divenire, il perire, l'alterarsi: si deve parlare nello stesso modo delle qualità isolate e di quei loro raggruppamenti che ricevono il nome di uomo, di pietre e così via[6].

Questo assoluto relativismo permette di rispondere alle obiezioni che possono essere rivolte, in nome delle sensazioni di coloro che sognano, degli ammalati e delle aberrazioni dei sensi in generale, alla tesi che la sensazione è scienza e che ogni opinione è vera per chi la ha. Da questi fatti sembra risultare che vi sono sensazioni e opinioni false: ma questo è un errore. Non si può dire che è impossibile che lo stesso soggetto (per esempio Socrate) abbia due sensazioni contraddittorie e tutte e due vere, quando è sano e quando è ammalato, perché egli è diverso nelle due condizioni, sicché lo stesso agente (il movimento esterno) deve produrre un risultato diverso operando su pazienti (i soggetti) effettivamente differenti: per conseguenza varieranno sia le sensazioni che il soggetto prova (il sapore amaro o dolce del vino che è sentito dall'ammalato e dal sano), sia i sensibili corrispondenti (amarezza, dolcezza). Di fatto, io non posso mai sentire nello stesso modo, perché col mutare dell'agente si modifica la sensazione e si altera il senziente; del pari, non è possibile che un agente operando su un altro paziente produca lo stesso risultato,

[6] *Teeteto,* 156 a - 157 c.

perché questo diverrà diverso col mutare del soggetto senziente. In questi gruppi di relazioni ogni termine è correlativo all'altro; il soggetto diviene senziente di qualche cosa e questa diventa amara, dolce, ecc., per qualche soggetto. Il rapporto dei due termini è necessario, ma essi non debbono intendersi come due realtà esistenti per sé, perché è reale solamente il loro nesso reciproco. Non si dovrebbe dire che qualche cosa *è*, ma che diviene per qualcuno, da qualche cosa, rispetto a qualche cosa. Quindi, siccome l'agente è tale per me e non per un altro, e sono io, non altri, che lo sente, la mia sensazione, essendo in ogni istante la sensazione di ciò che io sono, sembra vera a me: per conseguenza, è vero il principio di Protagora[7].

Una osservazione si deve fare: la veracità della sensazione e la sua identificazione colla conoscenza scientifica si giustificano non direttamente, ma grazie al principio protagoreo e a una concezione metafisica di natura eraclitea, sicché a queste due teorie spetta la responsabilità di far sparire la possibilità dell'errore e quindi della stessa conoscenza.

Nella discussione che segue, la dottrina sensistica è da prima esaminata e mostrata insoddisfacente non grazie a una confutazione diretta, ma con la critica delle due teorie che la giustificano; soltanto in seguito è combattuta direttamente. Come dichiara Socrate all'inizio della discussione, le prime obiezioni presentate contro Protagora, provengono da altri[8]; e piú volte mostra di apprezzarle poco[9] e di considerare alcune di esse come argomentazioni eristiche senza valore[10]. Se il sofista ha ragione, perché non ha preso come misura non l'uomo, ma il porco o il cinocefalo? e in che cosa può pretendere di essere piú sapiente degli altri e che cosa ritiene di potere insegnare ai discepoli a caro prezzo,

---

[7] *Teeteto*, 157 c - 160 c. Come osserva A. Diès, *Platon, Oeuvres complètes*, VIII, 2, Paris, 1924, pp. 182-183, già in questo passo (158 e) si parla della verità di ciò che è opinato per chi opina (τὰ δοκοῦντα τῷ δοκοῦντι). Anche in seguito, alla verità della sensazione verrà sostituita quella della δόξα, o giudizio su di essa (161 c; 162 c-d; 167 c; 170 a; 172 b; 177 c).

[8] *Teeteto*, 161 b.

[9] *Teeteto*, 162 d-e.

[10] *Teeteto*, 165 b-e; 166 a-c; 167 e; 168 a-c.

se ciascuno è misura a sé stesso del proprio sapere[11]? Però, aggiunge subito Socrate, Protagora, o altri al posto suo, potrebbe dire che si tratta di argomentazioni popolari, fondate sulla verosimiglianza e prive di rigore dimostrativo[12]. Altre obiezioni, che hanno carattere eristico, sono, come osserva il Diès[13], varianti diverse di una formula che avrà nel dialogo una parte notevole: è possibile sapere ciò che non si sa? (Se la sensazione è scienza, chi ascolta i suoni di una lingua che ignora sa ciò che significhino; e chi, senza esser capace di leggere, vede i caratteri di una scrittura, sa ciò che è scritto). Teeteto risponde che in questi casi si conoscono i suoni, i colori e le forme, ma non si sa ciò che significano. Altra obiezione: se alcuno ricorda ciò che ha visto, ma non vede piú, non conosce ciò che è presente alla sua memoria; se ha un occhio chiuso e uno aperto, vede e non vede, cioè insieme conosce e ignora la stessa cosa[14]. Però, se Protagora vivesse ancora, sarebbe capace di parare questi colpi; occorre quindi, dice Socrate, prendere le sue difese[15].

Nella difesa, Protagora, risuscitato, comincia col biasimare Socrate perché, intimorendo il giovane Teeteto, lo ha indotto a negare che alcuno possa contemporaneamente ricordare una cosa che non conosce; ma il ricordo di un'impressione passata differisce da essa; e perché si dovrebbe temere di dire che alcuno può conoscere e non conoscere lo stesso oggetto? In ogni modo, si deve sostenere che esiste non uno stesso soggetto, ma una pluralità infinita di individui, che diventano tutti diversi l'uno dall'altro e che ciascuno di essi ha sensazioni sue proprie, sicché per ciascuno è ciò che gli appare[16]. Ciò non esclude che esista una differenza infinita fra gli uomini rispetto alla sapienza; ma essa ha carattere pratico, non teoretico, riguarda non il vero e il falso, ma l'utile e il dannoso. Il sapiente (simile al medico che risanando un ammalato, fa sí che abbia opinioni non già piú vere sui sapori, ma

---

[11] *Teeteto*, 161 c - 162 a.
[12] *Teeteto*, 162 d - 163 a.
[13] DIÈS, *op. cit.*, p. 134.
[14] *Teeteto*, 163 b - 165 e.
[15] *Teeteto*, 164 e.
[16] *Teeteto*, 166 a-d.

migliori di prima) cerca di agire su altri in modo che le cose che gli appaiono e sono cattive, appaiano e siano buone per lui. Come il medico coi farmachi, il sofista coi discorsi si sforza, educando, di mutare le condizioni degli uomini: non cerca di trasformare le opinioni false in vere (cosa impossibile, perché non si possono opinare né cose che non sono né ciò che differisce dalla impressione presente, che è sempre vera), ma di far nascere rappresentazioni migliori delle altre, perché utili. Nello stesso modo in ogni città le cose che sembrano giuste e belle sono tali, sicché essa le stabilisce per legge, e i buoni e saggi oratori fanno sí che le sembri giusto ciò che è utile, non ciò che è dannoso[17]. Questa teoria, che è stata chiamata "pragmatista", perché sostituisce l'opposizione *vero-falso* con quella *utile-dannoso* (e che non può essere considerata l'espressione del pensiero di Protagora[18]), è presentata da Socrate per mostrare che il sofista poteva cercare di mettere in accordo la sua tesi con l'attività che professava di rendere migliori i suoi discepoli: si tratta di vedere se cosí poteva raggiungere il suo scopo. Qui comincia la critica seria delle teorie di Protagora, e di quelle sue e delle altre che gli sono attribuite, per difenderlo da obiezioni capziose e per rafforzare le sue posizioni.

Una critica già accennata e ora sviluppata e integrata con una che Democrito aveva rivolta al sofista, mostra che la tesi protagorea viene a distruggere se stessa. Non vi è nessuno che non si ritenga in certe cose piú sapiente, in altre meno, di altri, e che non creda che i piú competenti siano capaci di aiutarlo, di ammaestrarlo, di dirigerlo, di salvarlo. Tutti cosí ammettono che esistono tra loro la sapienza e l'ignoranza e giudicano la prima pensiero vero, la seconda opinione falsa. Non vi è alcuno che non ritenga che altri non sia ignorante e non opini il falso, ossia che non respinga la tesi del sofista. Ma se ogni opinione è vera, è vera anche quella che contraddice questa opinione, sicché il principio di Protagora non può essere vero né per coloro che lo negano (e sono numerosissimi) né per lui, perché egli deve riconoscere

---

[17] *Teeteto*, 166 e - 167 c.

[18] *Studies on Protagoras*, in « Philosophy », cit., pp. 164-165.

la verità di ciò che opinano i suoi contraddittori: quindi vi è differenza di sapere fra gli uomini[19]. (In questo testo la tesi di Protagora riguarda la *doxa* in quanto giudizio in generale, non quale opinione che si riferisce alla percezione sensibile soltanto). Al piú, il principio del sofista potrebbe reggersi rispetto alle sensazioni e, se lo si vuole applicare anche ai valori etici, al giusto e all'ingiusto, ecc., ma non all'utile e al dannoso, tanto riguardo agli individui, quanto alle città; nemmeno per queste si oserà sostenere che ciò che una di esse stabilisce ritenendolo utile sia veramente tale per essa: nello stesso modo nessuno riterrà che il primo venuto sia capace di guarire se stesso e che non gli occorra rivolgersi a un medico[20]. Questo mostra che i criteri utilitaristici non possono (come si era detto per conto di Protagora) sostituire quelli di vero e di falso, perché l'apprezzamento dei primi presuppone un giudizio rispetto alla verità della loro applicazione: l'affermazione "questo è utile" deve essere vera. Del resto le conclusioni ottenute si rafforzano, se si considera che quando si prendono disposizioni di legge si ha di mira una utilità avvenire. Ora è questo riferimento al futuro che in generale è inconciliabile col principio protagoreo. Si ammetta pure che rispetto alle impressioni presenti l'uomo è misura, e che esse sono per lui tali quali egli le ritiene, in quanto ne ha il criterio in se stesso; ma la stessa cosa non si può ripetere per quelle future. Infatti, della temperatura che dovrà avere un individuo, chi giudicherà bene, il paziente o il suo medico? e chi sarà il miglior giudice dell'effetto persuasivo che avrà un discorso sugli uditori, Protagora o un profano qualunque? e anche rispetto all'utilità futura delle disposizioni di una legge, negherà che una città può errare? È dunque necessario riconoscere che rispetto al futuro vi è differenza di sapere tra gli uomini e che il piú sapiente (cioè il competente) è "misura", e questo condanna il principio protagoreo che, come si è detto, distrugge se stesso. Esso può rimanere valido soltanto per le impressioni individuali presenti, dalle quali si generano le sensazioni e le opinioni che le riguardano di cui è piú difficile

[19] *Teeteto*, 170 a - 171 d.
[20] *Teeteto*, 171 e - 172 c.

contestare la verità. Occorre quindi esaminare la teoria eraclitea, che costituisce il fondamento metafisico di quel principio[21].

Questa discussione comincia coll'osservare che i difensori di questa teoria sono in movimento continuo, sicché, invece di presentare argomentazioni ben collegate, pronunciano formule enigmatiche[22]; ai "fluenti" (οἱ ῥέοντες) vengono contrapposti i fautori dell'immobilità del Tutto (i τοῦ ὅλου στασιῶται), cioè gli Eleati, Parmenide e Melisso[23]. È necessario esaminare ambedue le teorie in conflitto, afferma Socrate[24], che però in seguito rinuncia a discutere quella eleatica, perché teme di non essere capace di penetrare abbastanza nelle profondità del pensiero di Parmenide, di cui parla con grandissimo rispetto[25]. La critica dell'eleatismo verrà presentata nel *Parmenide* e nel *Sofista*: il *Teeteto* si limita quindi a sottoporre all'esame la teoria eraclitea del continuo flusso. Affermando che tutto si muove, che cosa si vuol dire? Occorre distinguere due specie di movimento, quello spaziale o di locomozione (φορά), che include la traslazione e la rotazione, e quello qualitativo o l'alterazione (ἀλλοίωσις), come il passaggio dal bianco al nero.

Ora coloro che sostengono che tutto si muove parlano di ambedue i movimenti o di uno solo? Se essi vogliono negare ogni immobilità, debbono accettare la prima alternativa. Secondo il relativismo assoluto che essi sostengono (in questo modo si esaminano propriamente le teorie dei "raffinati") da due movimenti lenti se ne generano altri due, la sensazione e la qualità sensibile; ma, data la tesi del movimento continuo nei suoi due aspetti, sia la prima che la seconda perdono ogni stabilità e ogni determinazione, sicché non si può piú parlare né di bianco, perché esso si trasforma in un altro colore, né (per considerare la sensazione correlativa) di visione, perché essa pure si muta in non visione. Ma se non si può parlare di sensazione piú che di non sensazione, chi identifica colla percezione sensibile la conoscenza scientifica

---

[21] *Teeteto*, 177 e - 179 d.
[22] *Teeteto*, 179 d - 180 c.
[23] *Teeteto*, 180 d - 181 a.
[24] *Teeteto*, 181 a-b.
[25] *Teeteto*, 183 c - 184 a.

non discorre di questa piú che del suo opposto: in altri termini, è altrettanto vero che alcuno sentendo conosce, quanto è vero che non conosce. E in generale, se tutto si muove, qualunque risposta si dia su qualunque cosa sarà ugualmente giusta, o si dica " è (o meglio: diventa) cosí ", o il contrario. Anzi, non è nemmeno permesso usare le espressioni " cosí " e " non cosí " che non significano movimento; quella piú adatta sarebbe nella sua indeterminatezza " nemmeno cosí " [26].

La sensazione, in questa concezione, deve ridursi a una pura affezione individuale in continuo mutamento e priva di ogni determinazione. Non le manca un correlato oggettivo nel movimento dell'oggetto che, nell'aspetto di *alterazione,* ha natura qualitativa; ma essa non rispecchia la qualità quale è, perché proviene da un rapporto continuamente diverso del fattore soggettivo con l'altro, sicché rimane sempre qualche cosa di soggettivo e di relativo. Non include errore perché esprime la condizione in cui è il soggetto che la prova quando la prova e nelle relazioni in cui è con l'oggetto, ma non ha valore di conoscenza e quindi non è, propriamente, vera. In questo senso, Platone poteva accettare una teoria di tal genere.

Quindi, se la tesi dell'assoluto fluire è insostenibile, cadono quelle dell'uomo-misura e della identità di sensazione e di conoscenza scientifica che si fondano su di essa [27]. In tal modo sono eliminate, grazie ad un esame diretto, le due prime teorie, che portano alla negazione della possibilità dell'errore; una critica della tesi sensistica considerata in se stessa ne metterà in luce la insostenibilità interiore.

Noi avvertiamo i colori, i suoni, ecc., con gli occhi, con gli orecchi e cosí via, cioè con strumenti corporei, o, per dir meglio, per mezzo di essi; ma le sensazioni non rimangono distinte e isolate perché c'è una forma unica (la si chiami anima o la si denomini come si vuole) verso la quale tendono e con la quale percepiamo tutte le cose sensibili, servendoci come di organi di parti determinate del corpo. Ma mentre i sensi, o apparati sensibili,

---

[26] *Teeteto,* 181 b - 183 b.
[27] *Teeteto,* 183 b-c.

appartengono al corpo, non si può dire lo stesso per quel *quid* unico e sempre identico, con cui avvertiamo le sensazioni. Con ogni organo di senso percepiamo soltanto un determinato sensibile, per esempio con gli occhi i colori, con l'udito i suoni; ma se pensiamo qualche cosa che sia comune a quelli e a questi, è chiaro che essa non può provenire da nessuno di quei due organi. Ora, del suono e del colore pensiamo prima di tutto che sono (esistono realmente), poi che ciascuno è diverso dall'altro ma identico a se stesso, che insieme sono due ma che ciascuno è uno, che sono simili o dissimili; insomma, pensiamo rispetto alle sensazioni e a ogni cosa in generale, all'essere e al non essere, alla somiglianza e alla dissomiglianza, all'identità e alla differenza, all'unità e a ogni altro numero e anche al pari e al dispari e a tutte le altre determinazioni che seguono a queste; e inoltre al bello e al brutto, al buono e al cattivo. (Cosí alle categorie della realtà si uniscono quelle dei valori). Ora, a queste determinazioni comuni non corrisponde non soltanto alcuno degli organi per mezzo dei quali si percepiscono le qualità particolari, ma nessun organo corporeo: è l'anima stessa che per sé le esamina, le confronta, le distingue, le giudica senza valersi di alcun strumento corporeo. Per natura, uomini e animali, appena nati, sono capaci di percepire le impressioni che, per mezzo del corpo, si rivolgono verso l'anima; ma i confronti di essa, fatti sotto il rapporto della realtà (οὐσία) e dell'utilità, richiedono sforzo, tempo, educazione. Ma chi non raggiunge la realtà non potrà conseguire la verità e quindi neanche la scienza; questa dunque non risiede nelle impressioni sensibili (o sensazioni), ma nel ragionamento intorno ad esse. Cosí è provato nel modo piú chiaro possibile che la scienza è diversa dalla sensazione e che occorre ricercarla in quel procedimento con cui l'anima stessa si affatica di per sé per conoscere la realtà (τὰ ὄντα)[28].

Teeteto ritiene che questo procedimento consista nel giudicare (δοξάζειν), e perciò identifica la scienza non colla *doxa* in generale, perché può essere anche falsa, ma con quella vera[29]. Sic-

[28] *Teeteto,* 184 b - 187 a.

[29] *Teeteto,* 187 a-c. [« Socrate. Sta bene: ma noi non cominciammo a discutere per questo, per trovare che cosa non è conoscenza (ἐπιστήμη), bensí per tro-

come con tale parola Platone designa in questo dialogo il discorso che l'anima, uscendo dal dubbio tiene con se stessa[30], è chiaro che la *doxa* ha essenzialmente il significato di *giudizio,* mentre nella *Repubblica* e nel *Fedro* indica in modo particolare la conoscenza che ha per oggetto il mondo sensibile, pur conservando il senso generale che possiede negli scritti precedenti, di credenza che può essere sia vera che falsa. Sia qui che nel *Sofista,* come si vedrà, si afferma che soltanto nella *doxa,* come atto giudicativo, può risiedere l'errore, sicché nei dialoghi platonici è inclusa una tesi che verrà poi sostenuta da Aristotele e accolta dalla tradizione filosofica posteriore.

---

vare che cosa è. Tuttavia un passo avanti lo abbiamo fatto; tanto che in ciò che diciamo sensazione (αἴσθησις) non la cercheremo piú per nessun modo: bensí la cercheremo in quell'altro processo, qualunque nome esso abbia, quando l'anima si affatica da sé sola essa stessa intorno a ciò che è. — TEETETO. Benissimo; e questo, o Socrate, si chiama, io credo, opinare (δοξάζειν). — SOCRATE. E credi giusto, o amico. Cosicché, ora, cancella via tutto quel che s'è detto prima, e vedi nuovamente, da capo, giacché sei arrivato a questo punto, se ti riesce scoprire qualcosa di piú. Dimmi dunque, ancora una volta, che cos'è conoscenza? — TEETETO. Dire che conoscenza è qualunque opinione (δόξα) non è possibile, o Socrate, perché ci sono anche opinioni false (ψευδὴς δόξα): direi che conoscenza è la *opinione vera* (ἀληθὴς δόξα); e sia questa la mia risposta. Se poi, procedendo nel ragionamento, quel che ci pare ora non ci parrà piú, proveremo a dire qualcos'altro. — SOCRATE. Bravo Teeteto, cosí bisogna parlare, con animo pronto, e non come prima che a rispondere esitavi. E, se facciamo cosí, delle due l'una, o troveremo quel che andiamo cercando, o almeno non crederemo di sapere quel che non sappiamo affatto; né sarà questo, certo, un guadagno disprezzabile. Ebbene, dunque, che cosa dici ora? che ci sono *due specie di opinioni, una vera e l'altra falsa,* e definisci conoscenza la opinione vera? — TEETETO. Cosí dico: perché questo ora mi pare »]. Ma si deve supporre che questa tesi rappresenti il pensiero dei rétori (oratori e maestri di eloquenza) dell'età socratica e platonica, perché essi, a cominciare da Gorgia, avevano rinunciato alla scienza e si limitavano a persuadere gli uditori, in modo da creare in questi determinate opinioni: anche Socrate era di questo parere. Cfr. A. DIÈS, *Autour de Platon,* Paris, 1927, p. 404, nota 2.

[30] *Teeteto,* 189 e - 190 a. [« ... l'anima, quando pensa, io non la vedo sotto altro aspetto che di persona la quale conversi con se medesima, interrogando e rispondendo, affermando e negando. E quando giunge a definire qualche cosa, sia che vi giunga a grado a grado, sia rapidamente e come di un salto, cosicché ella affermi oramai una unica e medesima cosa e non sia piú incerta fra due: codesta noi diciamo che è la sua opinione (δόξα). Io dico dunque che questo opinare (δοξάζειν) è un ragionare (λέγειν), e l'opinione (δόξα) un pronunciato ragionamento (λόγος); ma non un ragionamento che uno pronunci ad altri e con la voce, bensí in silenzio a se stesso (σιγῇ πρὸς αὑτόν) »].

Prima di esaminare la discussione del problema in questione occorre ricordare che il *Teeteto* comincia col mettere in luce che la scienza non si identifica coll'opinione vera, ricordando che i maggiori sapienti (come dice Socrate con evidente ironia), cioè i retori e gli avvocati, persuadono gli uditori non ammaestrandoli, ma facendo sí che opinino quello che essi vogliono[31]. È impossibile infatti che nel breve tempo di un dibattito giudiziario quei giudici che non siano stati presenti a un atto delittuoso vengano sufficientemente istruiti della verità degli avvenimenti: occorre dunque che essi li persuadano, ossia che li inducano a formarsi certe opinioni. Se i giudici sono giustamente persuasi intorno a cose che soltanto un testimonio oculare può conoscere, se ne formano un'opinione vera e giudicano bene, ma senza conoscenza scientifica[32].

Poi si respinge la tesi che identifica la scienza coll'opinione vera unita a spiegazione o giustificazione razionale (μετὰ λόγου), che viene discussa da questo punto sino alla fine del dialogo[33] e in ultimo è respinta, sicché la ricerca non conduce a conclusioni positive. Può sorprendere il fatto che anche l'ultima tesi è eliminata, dato che non si distingue da quella sostenuta nel *Menone*; ma si deve notare che il *logos* di cui si parla non è il procedimento culminante nell'intuizione intellettuale, che fonda una *doxa* su una realtà ideale, sicché il *Teeteto* anche cosí combatte le teorie che, intendendo erroneamente la conoscenza scientifica, la confondono con altre inferiori ad essa.

La distinzione già ricordata di *doxa* vera e di *doxa* falsa implica il problema della possibilità della seconda, cioè dell'errore[34].

---

[31] Cfr. pp. 7 s. ove si ricordano pensieri simili del *Gorgia* (455 a-c). Cfr. anche il *Fedro*, 272 d - 273 e.

[32] *Teeteto*, 200 e - 201 c.

[33] *Teeteto*, 201 c - 210 b.

[34] *Teeteto*, 187 d-e. [« Socrate. Non meriterebbe il conto di riprendere ancora la disputa su l'opinione ... in un punto ... — Teeteto. Quale punto dici? — Socrate. Che mi turba anche ora, come già altre volte e piú volte; tanto da essermi trovato in imbarazzo grande meco stesso e con altri, non sapendo dire che cosa mai sia questo stato della mente che proviamo, e in che maniera si generi. — Teeteto. Quale dici? — Socrate. Che uno abbia opinioni false (δοξάζειν ψευδῆ). E ancora lo considero, e tuttavia sono in dubbio se lasciarlo andare

Se si ammette, come da prima appare inevitabile, che noi o conosciamo una cosa o non la conosciamo, ed è necessario che la *doxa* si riferisca o a ciò che si conosce o a ciò che non si conosce; e se è impossibile che alcuno che conosce una cosa non la conosca, e che chi non la conosce la conosca, non si trova modo di dar ragione dell'errore. Come qualcuno che conosce *A* e *B* può scambiarli? come, se ignora ambedue, può confonderli e prenderli l'uno per l'altro? come, se conosce *A* e ignora *B*, può prendere questo per quello, e viceversa nel caso opposto? Ora, tolte queste alternative, è impossibile che si formi un'opinione qualsiasi[35].

---

o riesaminarlo in altro modo di quel che si fece poco fa. — TEETETO. E perché no, o Socrate, se davvero ti sembra che ciò sia, comunque, necessario? Non dicevate male or ora, tu e Teodoro, parlando dell'ozio, che niente costringe alla fretta quando si è in discussioni di questo genere. — SOCRATE. Hai fatto bene a ricordarmelo. Non è forse fuor di proposito ritornare ancora, dirò così, su le nostre tracce: perché è meglio, credo, concluder poco ma bene, anziché molto ma insufficientemente. — TEETETO. Senza dubbio. — SOCRATE. Ebbene, dunque, che cosa stiamo dicendo? Non parliamo noi, a ogni momento, di opinioni false, e che taluno di noi opina falso (ψευδῆ δοξάζειν), e tal'altro invece opina vero (ἀληθῆ δοξάζειν), come se così fosse appunto la natura delle cose? »].

[35] TEETETO, 188 a-c. [SOCRATE. E non ci càpita questo, per tutte le cose in genere e per ognuna in particolare, che noi o conosciamo (εἰδέναι) o non conosciamo? Perché l'apprendere e il dimenticare, che sono i due processi intermedi, io li lascio da parte per il momento, non avendo che fare qui con la nostra questione. — TEETETO. Sta bene, Socrate; non ci rimane altro, di ciascun oggetto, che conoscerlo o non conoscerlo. — SOCRATE. E allora, posto ciò, non è necessario che chi opina opini cosa o di quelle che conosce o di quelle che non conosce? — TEETETO. Necessario. — SOCRATE. E chi conosce una cosa non è possibile che quella stessa cosa non la conosca, e chi non la conosce che la conosca. — TEETETO. E come no? — SOCRATE. Dimmi ora, chi opina il falso, è possibile che, la cosa che conosce, creda non sia quella ma un'altra qualunque di quelle che conosce; e così, conoscendole tutt'e due, tutt'e due le ignori? — TEETETO. Impossibile, o Socrate. — SOCRATE. Ancora dimmi, chi opina il falso, è possibile che, la cosa che non conosce, reputi sia un'altra qualunque di quelle che non conosce, come se, per esempio, a uno che non conosca né Teeteto né Socrate, venisse in mente che Socrate è Teeteto o Teeteto Socrate? — TEETETO. E come può essere? — SOCRATE. E nemmeno sarà possibile, mi pare, che uno, quel che conosce, creda sia quello che non conosce; e, viceversa, quello che non conosce sia quello che conosce — TEETETO. Infatti sarebbe cosa mostruosa. — SOCRATE. O allora come si potrebbe, in altro modo ancora, opinare il falso? Perché fuori di questa alternativa, dal momento che tutte le cose o le conosciamo o non le conosciamo, non è possibile opinare; né sembra possibile, dentro questa alternativa, opinare il falso. TEETETO. Verissimo.]

E le difficoltà non diminuiscono se si considera la questione non piú sotto l'aspetto del conoscere, ma sotto quello dell'essere. Pare naturale che la *doxa* falsa abbia per oggetto ciò che non è, cioè il non essere; ma, se si spinge oltre l'esame, ciò appare impossibile, perché chiunque apprende qualche cosa col senso, apprende una cosa, cioè un essere, e perciò chi opina, opina un *quid* e quindi un essere. Perciò, chi opina il non essere, opina nulla, ossia non ha alcuna opinione.

La conseguenza di ciò è che avere un'opinione errata differisce dal pensare il non essere[36]. Il *Teeteto* collega qui il problema dell'errore con quello del non essere e in tal modo prepara la via alla piú ampia discussione che di questi argomenti farà il

---

[36] *Teeteto,* 188 c - 189 b. [« Socrate. Bisogna dunque, quel che cerchiamo, non ricercarlo per questa via, del conoscere e non conoscere; bensí per quella dell'essere e non essere. — Teeteto. Come intendi dire? — Socrate. Vedi se non sia vero dire semplicemente cosí, che chi opina di una cosa qualunque quel che non è, è impossibile che colui non opini il falso, comunque sia altrimenti lo stato della sua intelligenza. — Teeteto. Ed è probabile, o Socrate. — Socrate. O allora? che cosa risponderemo, o Teeteto, a uno che ci domandi cosí: " È possibile a chicchessia quello che si sta dicendo, e cioè che un uomo opini quel che non è, sia rispetto a qualcuna delle cose che sono, sia rispetto al non ente per se stesso? ". E noi, naturalmente, a questa domanda, credo, risponderemo cosí: " Sí, è possibile, quando chi pensa non pensa la verità ". — O come risponderemo? — Teeteto. Cosí. — Socrate. Ma si può dare anche in altri casi una risposta simile? — Teeteto. Per esempio? — Socrate. Questo, che uno veda sí qualche cosa, ma niente veda. — Teeteto. E come? — Socrate. In verità se vede uno qualche cosa, dico una cosa, egli vede qualche cosa di ciò che è. O tu credi che quest'una cosa possa mai essere nel numero delle cose che non sono? — Teeteto. Io no. — Socrate. Dunque, chi vede una cosa, vede qualche cosa che è. — Teeteto. È chiaro. — Socrate. E anche chi ode qualche cosa ammetterai che ode una cosa, e cosa che è. — Teeteto. Sí. — Socrate. E cosí pure chi tocca qualche cosa tocca una cosa, e cosa che è, se è una. — Teeteto. Anche questo. — Socrate. E chi opina, dimmi, non opina egli una cosa? — Teeteto. Necessariamente. — Socrate. E chi opina una cosa non opina egli qualche cosa che è. — Teeteto. D'accordo. — Socrate. Dunque, chi opina cosa che non è, niente opina. — Teeteto. No, è chiaro. — Socrate. Ma in verità, chi niente opina, non opina in nessun modo. — Teeteto. È ovvio, mi pare. — Socrate. Dunque opinare ciò che non è non è possibile, né di cose che sono né il non ente per se stesso. — Teeteto. È chiaro. — Socrate. E opinare il falso è cosa diversa dall'opinare ciò che non è (ἄλλο τι ἄρ' ἐστὶ τὸ ψευδῆ δοξάζειν τοῦ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν)? — Teeteto. Cosa diversa, mi sembra. — Socrate. Dunque, né per queste considerazioni su l'essere, né per quelle che facevamo poco prima sul conoscere, è possibile in noi falsa opinione. — Teeteto. No certamente »].

Sofista; però, mentre il primo dialogo nega la possibilità di pensare il non essere, il secondo, grazie a una nuova concezione di esso, l'ammette. Un accenno a questa interpretazione, che vede nel μὴ ὄν non il nulla, ma il *diverso* o l'*altro,* è contenuto nel nuovo tentativo fatto per spiegare l'opinione falsa, intendendola come un pensare o giudicare altro (ἀλλοδοξία); nello scambiare una cosa con una diversa, cioè un essere con un altro essere. Ma nel *Teeteto* anche questa soluzione non regge all'esame, mentre nell'altro dialogo trova la sua giustificazione in nuovi sviluppi di pensiero che qui non appaiono.

Una prima obiezione che si può fare alla teoria che ripone l'errore nel prendere una cosa per un'altra è che è impossibile che un uomo, sia pure pazzo, giudichi, cioè dica silenziosamente a se stesso (perché la *doxa* è definita appunto qui il discorso che l'anima fa, internamente e in modo silenzioso, con sé), che il cavallo è il bue o che due è uno: infatti, siccome deve aver presenti l'uno e l'altro termine, non può scambiarli; e la cosa è del pari impossibile se uno soltanto è presente[37].

---

[37] *Teeteto,* 189 c - 190 e. [« Socrate. Ma può darsi che ciò che chiamiamo " falsa opinione " si generi in quest'altro modo? — Teeteto. In che modo? — Socrate. Così: dicendo falsa opinione una specie di opinione d'altra cosa (ἀλλοδοξίαν τινά), come quando uno dica che la tal cosa, fra quelle che sono, è la tal'altra cosa, anche questa fra quelle che sono, perché le scambia nel proprio pensiero. In questo modo colui opina sempre, è vero, cosa che è, ma una cosa per un'altra (ἕτερον ἀνθ' ἑτέρου); e siccome sbaglia il punto che aveva di mira, sarà ragionevole dire che egli opina il falso. — Teeteto. Mi pare che ora tu abbia detto benissimo: perché se uno di una cosa opina che è brutta anziché bella, o che è bella anziché brutta, in codesto caso costui opina il falso veramente. — Socrate. Io vedo bene, caro Teeteto, che tu ti prendi gioco di me e che non hai piú paura di niente. — Teeteto. E perché mi dici questo? — Socrate. Io ti ho l'aria di uno, si vede, che non si appiglierà a codesto tuo " veramente falso ", domandandoti se ciò ch'è celere si può generare lentamente, o ciò ch'è leggero pesantemente, o se insomma un altro contrario qualunque, non già secondo la propria natura si generi, ma secondo quella del suo contrario, contrariamente a se stesso. Ma io non voglio che tu sprechi il tuo coraggio, e perciò non insisto su questo. Per te soddisfacente dire, come dici, che opinare il falso vale opinare altra cosa (ἀλλοδοξεῖν)? — Teeteto. Per me sí. — Socrate. Dunque, secondo l'opinione tua, è possibile figurarsi nel pensiero una cosa come un'altra, e non come quella che è. — Teeteto. Sí, è possibile. — Socrate. Ma allora, quando il pensiero fa questo, non è anche necessario che esso pensi o due cose insieme o una delle due? — Teeteto. Sí, necessario: o tutte due insieme o una per volta. — Socrate. Benissimo: ma questo pensare è per te la stessa cosa che io? —

Per uscire dalla difficoltà indicata, si può restringere la tesi accolta precedentemente (è impossibile che un uomo giudichi che ciò che conosce è lo stesso di ciò che non conosce), ammettendo che in un certo modo sappiamo e non sappiamo la stessa cosa: però occorre fare una distinzione tra l'apprensione dei sensi e l'immagine che non è data da essi: ossia ciò che propriamente può chiamarsi conoscere.

Teeteto. Che cosa dici tu? — Socrate. Che è un ragionamento che l'anima fa con se stessa su ciò ch'ella viene esaminando. Bada, come un ignorante io cerco di spiegarti la cosa; ma insomma l'anima, quando pensa, io non la vedo sotto altro aspetto che di persona la quale conversi con se medesima, interrogando e rispondendo, affermando e negando. E quando giunge a definire qualche cosa, sia che vi giunga a grado a grado, sia rapidamente e come di un salto, cosicché ella affermi oramai una unica e medesima cosa e non sia piú incerta fra due: codesta noi diciamo che è la sua opinione. Io dico dunque che questo opinare (δοξάζειν) è un ragionare, e la opinione un pronunciato ragionamento (λόγος); ma non un ragionamento che uno pronunci ad altri e con la voca, bensí in silenzio a se stesso. E tu che dici? — Teeteto. Anch'io cosí. — Socrate. Ora, quando uno opina una cosa per un'altra, costui anche afferma a se stesso, mi pare, una cosa per un'altra. — Teeteto. Certamente. — Socrate. Ebbene, vedi un po' di ricordarti se mai una volta dicesti a te stesso che assolutamente il bello è il brutto, o l'ingiusto è giusto; o anche considera, per dire tutto in una parola, se mai ti provasti a persuadere te stesso che assolutamente la tal cosa è un'altra; o se invece, tutt'al contrario, neanche in sogno avesti mai il coraggio di dire a te stesso con eguale assolutezza che il dispari è pari, o altra cosa di questo genere. — Teeteto. Dici bene, mai. — Socrate. E credi tu che un altro qualunque, sano di mente o pazzo che sia, abbia il coraggio di dire sul serio a se stesso, con l'intenzione di persuadersene, che necessariamente il bove è cavallo o il due uno? — Teeteto. Ma no, io non credo questo. — Socrate. Dunque, se ragionar con se stesso (τὸ λέγειν πρὸς ἑαυτόν) è opinare, nessuno che ragioni e opini di due cose insieme in quanto le abbracci con l'anima tutte due, potrà dire e opinare che l'una di esse cose è l'altra. E bisogna che anche tu abbandoni questa espressione: voglio dir questo, insomma, che nessuno opina esser bello il brutto, né ha verun'altra opinione simile. — Teeteto. Sí, l'abbandono, o Socrate: pare anche a me come tu dici. — Socrate. Dunque, chi opina due cose insieme, non è possibile che opini essere l'una l'altra. — Teeteto. Mi pare. — Socrate. Ma in verità chi opini una sola delle due cose e in nessun modo l'altra, neanche in questo caso egli opinerà che l'una delle due sia l'altra. — Teeteto. Dici bene: perché se no egli dovrebbe pur abbracciare con l'anima anche l'altra che non opina. — Socrate. Dunque né a chi opini due cose insieme, né a chi una sola delle due, è lecito opinare altra cosa. Cosicché, se uno definisce falsa opinione " opinare una cosa per un'altra " (τὸ ἑτεροδοξεῖν), costui non dice niente. Né per questa via, né per quelle tentate prima, si può dimostrare che c'è in noi falsa opinione. — Teeteto. È chiaro. »].

Supponiamo di avere nella memoria come uno strato di cera in cui le impressioni sensibili lascino le loro impronte: possiamo ammettere che talvolta una nuova sensazione susciti giustamente un'immagine mnemonica, talvolta invece ne ecciti un'altra. Cosí io posso conservare in me il ricordo di due persone che ho incontrato e quindi averne la conoscenza; ma, sinché non le percepisco coi sensi, non può accadere che io prenda l'una per l'altra: questo però può avvenire se, scorgendo l'una di esse, giudico che sia l'altra, perché in tal caso la sensazione presente ha suscitato in me un ricordo cui essa non corrisponde. La opinione falsa, cioè l'errore, non risiederebbe in tal modo né nei rapporti reciproci delle sensazioni, né in quelli dei pensieri, ma nella unione delle une con gli altri[38]. Però neanche in tal modo il problema è risolto, perché è possibile errare non soltanto nei casi in cui esiste tale collegamento, ma anche quando si tratta di oggetti puramente pensati; infatti, si può giudicare che cinque e sette (cioè due numeri astratti, che non si percepiscono coi sensi) sono uguali a undici; e questi errori sono tanto piú facili quanto maggiori sono i numeri considerati. Se l'errore può avvenire anche nella sfera dei pensieri stessi, come si può sostenere che consiste nella relazione

---

[38] *Teeteto,* 191 b - 195 d. [Il passo è troppo ampio per poter essere riportato per intero. Sarà tuttavia opportuno che il lettore lo controlli per conto proprio e lo mediti. Qui ci limitiamo a riportarne le conclusioni. « SOCRATE. Ahimé, Teeteto, che tremenda e sgradevole cosa risica d'essere un chiacchierone! — TEETETO. O come, perché dici questo? — SOCRATE. Per fastidio della mia poca intelligenza e sí, proprio di questa mia smania di chiacchiere. Che altro nome si può dare a uno che tira i discorsi di su e di giú e non ne porta mai a compimento nessuno, incapace com'è per la stupidità sua di persuadersi di nulla? — TEETETO. Ma tu, insomma, di che cosa sei fastidito? — SOCRATE. Non solo sono fastidito, ma ho anche paura di non saper che rispondere se uno mi domanda: " O Socrate, hai tu davvero scoperto che opinione falsa non è possibile né nelle sensazioni fra loro né nei pensieri fra loro, ma solo nel contatto di sensazione e pensiero (... ηὕρηκας δὴ ψευδῆ δόξαν, ὅτι οὔτε ἐν ταῖς αἰσθήσεσίν ἐστι πρὸς ἀλλήλας οὔτ' ἐν διανοίαις ἀλλ' ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν;)? ". — E io, credo, risponderò di sí, e me ne farò bello, come se proprio qualche cosa di bello avessimo scoperto. — TEETETO. A me almeno, o Socrate, non pare brutto quello che ora s'è dimostrato. — SOCRATE. " E dunque, domanderà colui, tu affermi che l'uomo, se noi lo pensiamo soltanto (διανοούμεθα μόνον) e non lo vediamo, non potremo mai credere che sia cavallo, se anche questo del pari non lo vediamo né tocchiamo ma pensiamo soltanto, e non abbiamo di lui nessun'altra sensazione? ". — E risponderò, credo, che questo io affermo. — TEETETO. E a ragione, certo »].

che si pone fra essi e le sensazioni? Quindi o non esiste l'opinione falsa, o è possibile conoscere ciò che non si conosce[39]. Questa critica è importantissima per la trattazione del problema dell'errore, perché mostra come Platone ha voluto metterne bene in luce un aspetto trascurato, oltreché dai suoi predecessori, da quei filosofi vissuti dopo di lui, i quali hanno sostenuto che nella sfera della pura conoscenza intellettuale la mente non erra.

Una nuova soluzione è presentata ora per mezzo di una distinzione tra il possesso attuale e quello potenziale del sapere. Invece di dire con altri, che il sapere è l'avere conoscenza, diciamo che è il possesso di questa: le due cose differiscono, perché è possibile possedere un vestito che non si porta. La stessa cosa può ripetersi per le conoscenze. Noi possiamo dire di cono-

---

[39] *Teeteto,* 195 e - 196 c. [« SOCRATE. " E allora, seguiterà, l'undici, che non si può far altro che pensare, nessuno, il quale muova da codesto tuo ragionamento, potrà mai credere che sia dodici, perché anche questo si può pensare soltanto: non è cosí? ". — Via, dunque, rispondi tu. — TEETETO. E io risponderò che se uno, questo undici, lo vede e lo tocca, potrà, sí, credere che sia dodici; ma se lo ha solo nel suo pensiero non potrà mai di esso opinare cosí. — SOCRATE. O come, credi tu che nessuno mai, il quale si sia proposto di considerare in se stesso, da sé, il cinque e il sette, — bada io non dico sette e cinque uomini, né alcun'altra cosa simile, ma il sette e il cinque per se stessi; quel sette e cinque che noi diciamo impressi là in quel tal blocco di cera e che sono delle cose in cui opinare falso non è possibile; — ebbene, io ti domando, questi numeri non si è dato mai che un uomo qualunque li abbia considerati in se stessi, ragionandone fra sé e sé e domandandosi quanto fanno, e che non abbia detto e pensato che fanno undici, e un altro che fanno dodici; oppure tutti quanti dicono e pensano che fanno dodici? — TEETETO. Ma no di certo, ché molti anzi avranno detto undici; e se uno consideri un numero maggiore, piú facilmente sbaglia: perché tu parli, io credo, di ogni numero in generale. — SOCRATE. E credi giusto. Rifletti ora: avviene altro in codesto caso se non questo, di credere che il dodici, dico il dodici in sé, quello stampato nel blocco di cera, è undici? — TEETETO. Sí, mi pare. — SOCRATE. Ma allora la discussione non torna un'altra volta al punto di prima? Chi cade in questo errore pensa che una cosa che egli conosce sia un'altra che parimente conosce. E noi dicevamo che ciò è impossibile; ed ora proprio questo l'argomento onde concludevamo che necessariamente non esiste opinione falsa, perché se no la stessa persona era costretta a sapere e a non sapere insieme le stesse cose. — TEETETO. Verissimo. — SOCRATE. Bisogna dunque dimostrare che questo opinar falso è altra cosa, e non scambio di pensiero in rapporto a sensazione. Perché, se fosse cosí, nei casi in cui si tratti di pensar solamente (ἐν τοῖς διανοήμασιν), non sbaglieremmo mai. Ora, invece, o diciamo che non esiste falsa opinione, o che uno, quello che sa, è possibile non lo sappia. Quale scegli di queste due proposizioni? »].

scere certe cose che abbiamo apprese, anche se non sono presenti alla nostra mente: se rassomigliamo l'anima a una piccionaia, e le nostre conoscenze a colombi che vi svolazzano, possiamo dire che, anche se non sono in nostra mano, sono però nostre perché, quando vogliamo, ci è permesso di impadronircene. Cosí si può affermare che occorre come una caccia per acquistare delle conoscenze e includerle nell'anima e poi che ne è necessaria un'altra per averle, in una data occasione, presenti al nostro pensiero. Il matematico, il quale possiede la scienza dei numeri, in un certo senso li conosce; ma in un altro no, perché gli accade di dover ricercare certe cognizioni intorno ad essi, talché insieme ne ha e non ne ha conoscenza. Se si ammette questo, è permesso spiegare l'errore intendendolo come uno scambio di conoscenze: possiamo infatti, nella caccia che diamo ad una di esse, afferrarne un'altra: cosí, nel caso citato prima, ricercando il dodici, ci impadroniamo dell'undici. Se invece cogliamo la conoscenza ricercata, l'opinione è vera.

Però, nemmeno questa soluzione è soddisfacente, poiché non si capisce come l'errore possa consistere in uno scambio di conoscenze. Come è possibile che io, conoscendo attualmente qualche cosa, ignori ciò che essa è, per ciò appunto che la conosco? Di piú, affermando che scambio una cognizione con un'altra, vengo a sostenere che la conoscenza genera l'ignoranza e, in ultimo, che l'anima non conosce niente: con questo modo di ragionare, potrei dire che l'ignoranza fa conoscere e la cecità fa vedere[40]. Si

---

[40] *Teeteto,* 197 b - 199 d. [« Socrate. Hai tu udito come definiscono oggi il conoscere (ἐπίστασθαι)? — Teeteto. Forse; ma in questo momento non me ne ricordo. — Socrate. Dicono che conoscere significa avere conoscenza (ἐπιστήμης ἕξις). — Teeteto. È vero. — Socrate. Noi però vogliamo fare un piccolo mutamento, e dire che conoscere è possedere conoscenza (ἐπιστήμης κτῆσις). — Teeteto. E che differenza c'è, secondo te, fra questa definizione e quella? — Socrate. Forse nessuna: a ogni modo, quella che può sembrare ci sia, ascolta e giudica insieme con me. — Teeteto. Volentieri, se ci riesco. — Socrate. A me non pare siano la stessa cosa possedere (κεκτῆσθαι) e avere (ἔχειν); per esempio, se uno s'è comperata una veste e ne è padrone ma non la indossa, di costui diremo che possiede codesta veste, ma non l'ha. — Teeteto. Giusto. — Socrate. Vedi ora se anche della conoscenza è possibile dir cosí, che uno, pur possedendola, non l'abbia; bensí la possegga come diremmo di uno il quale, presi alla caccia certi uccelli selvatici, colombi o altro, se li allevi in casa dentro una colombaia che

dirà che l'anima include, insieme con le conoscenze, delle ignoranze e che l'errore consiste nello scambiare una delle seconde con una

---

s'è costruita: del quale solo in un certo senso potremmo dire che gli ha sempre codesti uccelli, in quanto già li possiede. O no? — TEETETO. Sí. — SOCRATE. Se non che, in altro senso, potremmo anche dire che non ne ha nessuno, ma solo ha sopra di essi, dal momento che se li soggettò collocandoli in un suo recinto domestico, la potestà di prendere e tenere, quando voglia, quel qualunque uccello che di volta in volta brami cacciare, e poi di nuovo rilasciarlo: e questo lo può fare tutte le volte che gli piace. — TEETETO. È cosí. — SOCRATE. Ebbene, come prima costruimmo nelle nostre anime non so qual figura di cera, ora invece immaginiamo in ciascuna anima una specie di gabbia ripiena di uccelli di ogni sorta, dei quali parte vadano a schiere, separatamente dagli altri, parte a piccoli gruppi, e alcuni solitari, in mezzo a questi o a quelli, svolazzando dove loro càpita. — TEETETO. Immaginiamo pure cosí; ma poi che cosa ne segue? — SOCRATE. Finché s'è ancora ragazzi, questo vaso — invece di uccelli intendi conoscenze — bisogna dire che è vuoto; e quando uno, acquistata conoscenza di qualche cosa, la rinserra in codesto recinto, ecco che costui, diciamo, ha appreso o trovato la cosa di cui quella era la conoscenza: e questo è conoscere. — TEETETO. E sia. — SOCRATE. Ora, l'andare novamente a caccia di quella qualunque conoscenza che uno voglia, e prenderla e tenerla e poi ancora lasciarla andare, vedi un po' tu con quali parole si deve esprimere, se con le stesse del primo momento quando colui venne in possesso di quella conoscenza, o con altre. Capirai piú chiaramente da questo esempio che cosa voglio dire. C'è un'arte che tu chiami aritmetica? — TEETETO. Sí. — SOCRATE. Supponi che ella sia una caccia di conoscenze di ogni numero in genere, pari e dispari. — TEETETO. Sta bene. — SOCRATE. Con quest'arte, mi pare, chi l'ha, e ha in sua mano egli stesso le conoscenze dei numeri, e anche le trasmette ad altri, chi le vuole trasmettere. — TEETETO. Sí. — SOCRATE. E chi le trasmette ad altri diciamo che insegna, chi le riceve diciamo che impara; ma chi le ha in suo potere per il fatto che le possiede in quel suo tal colombaio, diciamo che conosce. — TEETETO. Precisamente. — SOCRATE. Sta bene attento ora a quello che ne consegue. Il perfetto aritmetico non conosce tutti i numeri? Perché nella sua anima ci sono conoscenze di tutti i numeri. — TEETETO. Certo. — SOCRATE. E dimmi: un uomo tale potrà mai da sé a sé fare calcoli di numeri che abbia solo nella mente; o farà altri calcoli di cose che sono fuori di lui, fra quante sono numerabili? — TEETETO. E come no? — SOCRATE. Ma fare un calcolo non è altro, diremo, che computare quanto un numero viene a essere. — TEETETO. Sí. — SOCRATE. Dunque è evidente che colui còmputa, come se non la conoscesse, cosa che conosce: perché noi s'era convenuto che egli conosce tutti i numeri. Tu ti rendi conto, credo, di difficoltà di questo genere. — TEETETO. Io sí. — SOCRATE. Allora noi, prendendo immagine dal possesso e dalla caccia delle colombe, diremo che di due specie è questa caccia, l'una, prima di possedere per possedere (ἡ μὲν πρὶν ἐκτῆσθαι τοῦ κεκτῆσθαι ἕνεκα), l'altra, di chi già possiede per prendere e avere nelle mani ciò che da tempo possedeva (ἡ δὲ κεκτημένῳ τοῦ λαβεῖν καὶ ἔχειν ἐν ταῖς χερσὶν ἃ πάλαι ἐκέκτητο). E cosí, anche quelle cose di cui già da tempo uno aveva nell'animo le conoscenze, perché le aveva imparate e le conosceva, queste stesse cose egli può tornare a impararle ripigliando e tenendo stretta di ciascuna quella conoscenza che già da tempo possedeva, ma non aveva sotto mano nel

delle prime? Ma chi fa questo crede di giudicare il vero e non il falso, stima di essersi impadronito non di un'ignoranza, ma di una conoscenza. E cosí si ritorna alle difficoltà iniziali, perché un contraddittore può chiedere: È possibile che alcuno che cono-

---

proprio pensiero. — TEETETO. Vero. — SOCRATE. Ebbene, proprio questa era la domanda che ti facevo poco fa: di che vocaboli ci si deve servire parlando, per esempio, dell'aritmetico quando va per contare, o del grammatico quando va per leggere? si deve dire che dunque come già conoscendo ritorna ciascuno in tali casi a imparare da se medesimo quello che già conosce? — TEETETO. Ma sarebbe assurdo, o Socrate. — SOCRATE. E allora dobbiamo dire che colui si metterà a leggere e a contare cose che non conosce, dopo che noi gli abbiamo conceduto che conosce tutte le lettere e tutti i numeri? — TEETETO. Anche questo sarebbe assurdo. — SOCRATE. Vuoi tu allora che diciamo che delle parole non ci importa niente, stiracchi pur ciascheduno come gli piace il senso di queste, del 'conoscere' (ἐπίστασθαι) e dell''imparare' (μανθάνειν): e diciamo invece, poiché altro è, come definimmo, possedere la conoscenza (τὸ κεκτῆσθαι τὴν ἐπιστήμην) e altro averla (τὸ ἔχειν), che se da un lato non è possibile che uno quel che possiede non lo possegga, cosicché non si può dare mai in nessun caso che uno quel che sa non lo sappia; è pur possibile dall'altro che di ciò stesso che sa uno prenda opinione falsa? Di fatti è possibile che uno venga ad avere in mano (ἔχειν) non la conoscenza di codesta cosa che sa, ma un'altra invece di quella, allorché, andando a caccia appunto di una data conoscenza, tra lo svolazzare qua e là delle conoscenze diverse, gli càpiti di sbagliare e di prenderne una per un'altra (ἀνθ' ἑτέρας ἑτέραν ἁμαρτὼν λάβῃ): come quando quel tale di cui dicevamo credé che l'undici fosse il dodici, e prese la conoscenza dell'undici per quella del dodici, la palombella che gli svolazzava nella testa invece della colomba. — TEETETO. Questo sí è ragionevole. — SOCRATE. Quando invece quella conoscenza che uno vuol prendere riesce a prenderla, allora diciamo che colui non s'inganna e opina ciò che realmente è. Ed ecco che cosí c'è opinione vera e c'è opinione falsa; e di quelle difficoltà che ci davan fastidio prima non ne abbiamo piú tra i piedi nessuna. Immagino che dirai come me. O se no, come farai? — TEETETO. Cosí dico. — SOCRATE. E di fatti ci siamo liberati dalla difficoltà che non conoscano gli uomini quel che conoscono; perché non accade piú in nessun modo che noi non possediamo quello che possediamo, sia che di una data cosa si opini falso, sia che si opini vero. Se non che mi pare che un'altra difficoltà, ben piú terribile di questa, si affacci all'orizzonte. — TEETETO. Quale? — SOCRATE. A pensare come potrà mai lo scambio delle conoscenze divenire falsa opinione. — TEETETO. Che cosa vuoi dire? — SOCRATE. Questo, anzi tutto: come pensare che uno, il quale ha in sua mano la conoscenza di una certa cosa, ignori proprio codesta cosa; e non già la ignori perché non la conosce, ma per il fatto stesso che la conosce? e poi ancora, che colui opini che questa cosa è un'altra e che l'altra è questa? Come non sarebbe un'assurdità grande che l'anima, nel momento stesso che la conoscenza le è presente, non conosca nessuna cosa e ignori tutto? A seguire codesto ragionamento niente impedisce che anche l'ignoranza, quando in noi è presente, ci faccia conoscere qualche cosa, e la cecità ci faccia vedere, se è vero che anche la conoscenza può bene qualche volta farci ignorare. »].

sce sia la conoscenza che l'ignoranza confonda l'una con l'altra? o che, essendo nell'ignoranza di ambedue, le prenda in iscambio? o che, conoscendo la prima, ritenga che sia la seconda, che non conosce, o viceversa? Si dirà che delle conoscenze e delle ignoranze (ossia delle loro differenze) esistono altre conoscenze, che il possessore tiene rinchiuse in altre piccionaie e che egli conosce, sinché le possiede, anche se non le ha sottomano? (In questo caso l'errore consisterebbe nello scambiare una di queste conoscenze con un'ignoranza correlativa). Ma allora si debbono fare miriadi di giri per ritornare sempre allo stesso punto senza aver fatto alcun passo avanti[41]. Il problema dell'errore viene abbandonato senza risposta: non soltanto il dialogo non mostra che lo

[41] *Teeteto,* 199 e - 200 c. [« TEETETO. Forse, o Socrate, abbiamo fatto male a supporre che quei tali uccelli fossero in noi soltanto forme di conoscenze (ἐπιστήμη); bisognava anche supporre che insieme svolazzassero nella nostra anima forme di non conoscenze (ἀνεπιστημοσύνη); e così, quello che va a caccia, potendo prendere della stessa cosa ora una conoscenza ora una non conoscenza, se prende una non conoscenza opina falso, se una conoscenza opina vero. — SOCRATE. Non è facile non lodarti, o Teeteto. Ma riconsidera da capo quello che hai detto. Sia pur così come dici: dunque, chi prende la non conoscenza opina falso. Tu dici così, non è vero? — TEETETO. Sí. — SOCRATE. Ma costui anche non reputerà di opinar falso, credo. — TEETETO. No di certo. — SOCRATE. Bensí reputerà di opinar vero; e sarà nella condizione di uno che ben conosce le cose su le quali si è ingannato. — TEETETO. Senza dubbio. — SOCRATE. Costui dunque crederà di aver preso in caccia una conoscenza, non già una non conoscenza. — TEETETO. È chiaro. — SOCRATE. Ed ecco che dopo un lungo giro ci troviamo di fronte un'altra volta alla stessa difficoltà di prima. E quel tale nostro confutatore si metterà a ridere e ci dirà: " O come, ottimi amici, uno le conosce tutt'e due codeste cose, conoscenza e non conoscenza, e crede che l'una delle due, che conosce, sia l'altra che anche conosce? oppure non ne conosce nessuna delle due, e opina che quella che non conosce sia l'altra che non conosce? oppure ne conosce una, e l'altra no, e crede che quella che non conosce sia l'altra che conosce, o quella che conosce sia l'altra che non conosce? O se no, mi direte da capo che anche di queste conoscenze e non conoscenze ci sono a lor volta altre conoscenze; e che queste conoscenze, chi le possiede perché le ha rinchiuse, secondo la vostra ridicola immagine, in altri suoi colombai, o raffigurate in altri blocchi di cere, finché le possiede le conosce, anche se non le abbia sotto mano nella sua anima? e così voi sarete costretti, dopo mille e mille giri, a finir sempre nello stesso punto senza avanzare di un passo? ". — Che cosa risponderemo a queste domande, o Teeteto? — TEETETO. O mio Socrate, io non so in verità che cosa si dovrebbe rispondere. — SOCRATE. Non ha dunque ragione, o figliuolo, questo argomento, di rimproverarci, e non ci dimostra che abbiamo torto di ricercare la falsa opinione prima della conoscenza, trascurando questa? Conoscere che cos'è falsa opinione non è possibile, se prima non si sia capito bene che cosa è conoscenza. »].

si può evitare soltanto se si fonda un giudizio (*doxa*) su realtà intelligibili (e non può far questo, perché evita di determinare la natura della conoscenza scientifica), ma non dice nemmeno in che cosa esso consiste.

Il *Teeteto* cosí mette bene in chiaro che la mente può errare anche per oggetti che appartengono alla sfera delle realtà intelligibili; e siccome afferma che tale inganno implica come condizione il non essere, Platone è costretto a ricercare come esso possa trovare posto nel mondo delle Idee.

§ *b*) IL PARMENIDE.

Di questo argomento si occupa il *Sofista*; però se esso, sotto il rispetto indicato, è una continuazione del *Teeteto*, sotto un altro, molto piú importante, si collega al *Parmenide*[42], che inizia la discussione dell'Eleatismo, non compiuta nel *Teeteto*. Sostanzialmente, il *Parmenide* discute nei suoi vari aspetti il problema dei rapporti fra l'unità e la molteplicità, collegato a quello piú ampio della possibilità della unione degli opposti. Nella prima sezione del dialogo, Socrate, ancora giovane, afferma senza esitazione l'esistenza di Idee in sé di cui le cose partecipano e sostiene (ripresentando una teoria esposta nei dialoghi precedenti, specialmente nel *Fedone*) che queste possono divenire simili e dissimili, partecipando alle Idee della Somiglianza e della Dissomiglianza, une e molteplici, grazie alla partecipazione alle Idee di Unità e di Molteplicità e cosí via per altre Idee opposte. La vera difficoltà sorgerebbe quando si dimostrasse non già che le cose uniscono qualità opposte, bensí che le Idee stesse, esistenti per sé, separate dalle cose, possono mescolarsi tra loro e dividersi le une dalle altre; ossia la sorpresa vera nascerebbe quando si potesse provare che l'unione di opposti che Zenone aveva dimostrato nelle cose sensibili (per provare l'impossibilità dell'esistenza del

---

[42] Per il *Parmenide*, cfr. *Il concetto del tempo*, pp. 40-54. [Il Levi avverte, nel manoscritto, di riprodurre, in questa sede, alcuni punti di quel lavoro, con qualche modificazione].

molteplice), si può riscontrare nelle stesse Idee[43]. Nella prima sezione del dialogo[44], Platone, facendo uso di obiezioni che probabilmente erano state, almeno in parte, rivolte contro di lui dai Neo-Eleati della Scuola di Megara, discute e critica le dottrine che egli stesso aveva esposto. Egli, che aveva ammesso un rapporto tra il mondo delle Idee e quello delle cose sensibili, e che per rappresentarlo si era servito ora dell'espressione μέθεξις ora di quella μίμησις, nel *Parmenide* riconosce che ambedue le soluzioni che esse implicano sono insoddisfacenti, essendo la prima insostenibile, la seconda gravemente criticabile[44bis]. Ma siccome la maggior parte delle difficoltà indicate riguarda la possibilità di conciliare l'unità dell'Idea con la molteplicità delle cose correlative ad essa, è chiaro che la teoria suscita e non risolve lo stesso problema che voleva eliminare rispetto alle cose sensibili: infatti, unità e molteplicità appaiono inconciliabili perché opposte.

In seguito[45] il dialogo affronta il problema della conoscibilità delle Idee da parte della nostra mente e confessa di non poterlo risolvere. Se le Idee esistono per sé e sono in sé, non possono essere in noi: esse staranno in rapporto fra loro, ma non avranno alcuna relazione con noi; per contro, le cose del nostro mondo, non potranno avere rapporto con le realtà ideali. Per conseguenza l'Idea della scienza si riferirà all'Idea della verità mentre la nostra scienza avrà per oggetto la nostra verità; quindi, siccome le altre Idee saranno conosciute da quella della scienza, non potranno mai essere apprese dalla nostra mente. Cosí, mentre il *Teeteto* non trova soluzione al problema dell'errore, il *Permenide* riconosce che non si può dar ragione della possibilità di ottenere la vera conoscenza.

Nella seconda parte di questo dialogo[46] si considerano tutti i modi possibili in cui si può interpretare il rapporto fra l'unità e la molteplicità: Platone, che aveva sempre ammesso che esse fossero conciliabili (perché ogni Idea è insieme una e molteplice

---

[43] *Parmenide*, 129 b - 130 a; cfr. 135 e.
[44] *Parmenide*, 130 b - 135 b.
[44bis] *Parmenide*, 130 b - 133 a.
[45] *Parmenide*, 133 a - 135 b.
[46] *Parmenide*, 137 b - 166 c.

e il mondo ideale, nella sua totalità, lo è del pari, perché è ordinato gerarchicamente), mentre critica con vigore l'Eleatismo e demolisce le filosofie dei Megarici e di Antistene, per cui quei due termini si escludevano invincibilmente, riconosce che nessuna soluzione del problema è accettabile perché tutte conducono a risultati insostenibili.

§ *c*) IL SOFISTA [47].

Siccome però la causa di tali difficoltà consisteva ora per Platone nel fatto che unità e molteplicità erano poste in rapporto di opposizione, egli doveva pensare che per superarle occorreva affrontare il problema piú generale della possibilità di collegare le opposizioni nel mondo delle Idee. Questo è l'oggetto del *Sofista,* che vede nell'Essere un'Idea che può servire da mediatrice fra tutte le altre, anche fra quelle opposte, perché ognuna *è,* in quanto partecipa della prima. Ma a questa concezione dell'essere, che permette di superare le difficoltà della seconda parte del *Parmenide,* Platone giunge partendo dalla trattazione del problema dell'errore e di quello, correlativo, del non essere: infatti, sono le difficoltà che suscitano queste questioni e particolarmente la seconda che lo inducono a tentare di determinare con esattezza il concetto dell'essere. In tal modo il *Sofista* continua da una parte il *Teeteto* e dall'altra il *Parmenide* e dà la soluzione di difficoltà, che in questi dialoghi non erano state superate. Nel primo dialogo si tenta di dare la definizione dell'arte del sofista, che viene ad un certo punto determinata come quella che produce immagini, cioè l'arte dell'imitazione che produce giudizi errati [47 bis]; ma ciò

---

[47] Per il *Sofista,* cfr. *Il concetto del tempo,* pp. 54-68.

[47 bis] *Sofista,* 232 b - 236 d. [Anche per il *Sofista* (cosí come abbiamo fatto per il *Teeteto*) dovremo, per ovvie ragioni di spazio, limitarci a riportare alcuni dei passi essenziali. Ma sarà bene che il lettore si riveda il dialogo per intero, essendo esso essenziale per l'approfondimento del tema di questo studio. La traduzione dei passi che riporteremo è di Fraccaroli (Platone, *Il Sofista e l'uomo politico. Traduzione, prolegomeni e note di* G. Fraccaroli *a cura e con prefazione di* E. Bignone, Firenze, La Nuova Italia, 1934) che ci sembra particolarmente efficace e fedele all'originale].

conduce necessariamente alla discussione del problema del non essere, perché chi sostiene che è possibile dire o pensare il falso, deve ammettere, contro l'insegnamento di Parmenide, che il non essere esiste, perché altrimenti la falsità e l'errore appaiono impossibili.

Però non si vede come si possa parlare del non essere. A che cosa deve essere attribuito? Certamente non all'essere, e quindi nemmeno a qualche cosa, o a due o a piú cose che sono; quindi, siccome non può riferirsi ad alcuna cosa (e non si può ammettere che si possa parlare e non dir nulla), chi parla del non essere non parla affatto. Di piú, ciò che è non può attribuirsi al non essere (ossia, questo non può essere il soggetto di alcuna predicazione) e quindi non può essere predicato né come unità, né come pluralità, del non essere; e d'altra parte non si può parlare o pensare di cose che non sono o di ciò che non è senza fare uso del numero, o come unità o come pluralità. Per conseguenza, il non essere, che non può fungere né da soggetto, né da predicato, è impensabile e ineffabile. Peggio ancora: non si può nemmeno parlare in tal modo senza cadere in contraddizione, perché cosí lo si considera come un'unità; e, dicendo che *è* impensabile e ineffabile, con *è,* gli si attribuisce l'essere (e l'unità): anzi non lo si può nemmeno esprimere con *esso* (αὐτό), perché tale parola indica un'unità[48]. Ora, il sofista si è rintanato nelle oscurità del non essere, dalle quali non si sa come espellerlo. Si afferma che l'arte sua consiste nel produrre immagini, che sono diverse dalla realtà, ma le si assomigliano: ma un'immagine, per essere realmente tale, deve essere realmente un irreale non essere: quindi, chi parla cosí è costretto ad ammettere in certo modo l'esistenza del non essere. Difficoltà non minori si presentano quando si afferma che l'arte del sofista consiste nel produrre parvenze ingannatrici e perciò è un'arte d'inganno. In tal modo si ammette che essa induce l'anima a formare un'opinione falsa; ora questo significa opinare che ciò che non è, in qualche modo è, e che ciò che è, non è: in ciò appunto consiste la falsità: quindi il discorso falso è quello che afferma l'esistenza di ciò che non è e nega l'esi-

[48] *Sofista,* 237 a - 239 a.

stenza di ciò che è; ma ciò contraddice la tesi accolta prima, che ciò che non è, è impensabile e ineffabile[49]. Per uscire da tali difficoltà (e si può dire che altre simili, di numero infinito, potrebbero presentarsi) occorre sottoporre ad esame l'insegnamento di Parmenide e tentare di dimostrare con la forza che in un certo senso il non essere è, e che in un certo modo l'essere non è. Se tali questioni non trovano soluzione, non è possibile parlare di falsi discorsi o di false opinioni, o di immagini o di somiglianze, o di imitazioni, o di contraddizioni[50]. La vera causa di tutte le incertezze e difficoltà cui conduce il problema del non essere è quella stessa che fa apparire oscuri i concetti fondamentali usati dai piú antichi pensatori nella costruzione dei loro sistemi. Sottoposti a un esame accurato, non soltanto il concetto del non essere, ma anche gli altri, e principalmente quello dell'essere, il piú fondamentale di tutti, appaiono pieni di oscurità e di difficoltà: occorre cominciare col compiere un processo di revisione critica delle teorie dell'essere esposte dai piú antichi filosofi per vedere che cosa intendessero propriamente dire[51]. Sorvoliamo questo esame[52] per ricordare che esso conduce appunto al risultato indicato ora; però, se le difficoltà suscitate dall'essere non sono minori di quelle prodotte dal non essere, si può sperare che la soluzione delle une permetta di eliminare anche le altre[53].

Però, prima di procedere, occorre mettere in chiaro che, quando parliamo di qualche cosa, la designamo sempre con piú nomi: cosí, a proposito di un uomo, gli attribuiamo colori, forme, grandezze, vizi, virtú: in ogni caso, mentre poniamo un oggetto come unità, lo consideriamo come una molteplicità. Questa affermazione sarà attaccata da tutti coloro che negano sia possibile conciliare l'uno e il molteplice e perciò non permettono che si dica l'*uomo buono,* ma soltanto l'*uomo uomo* e il *buono buono*: cosí Platone si oppone alla tesi, accettata insieme dai Megarici e da Antistene, che l'uno non può essere molti né i molti uno, dalla

[49] *Sofista,* 239 b - 241 a.
[50] *Sofista,* 241 b - 241 e.
[51] *Sofista,* 242 c - 243 d.
[52] *Sofista,* 243 d - 250 e.
[53] *Sofista,* 250 e - 251 a.

quale derivava la condanna di tutti i giudizi, ad eccezione degli identici. A questi pensatori e insieme a quelli ricordati prima, cioè a tutti coloro che hanno trattato dell'essere, si deve lasciare la scelta fra tre alternative possibili: 1°) non esiste alcuna partecipazione fra le cose; 2°) tutte possono mescolarsi reciprocamente; 3°) alcune partecipano fra loro, altre no. Se si ammette la prima, si sovvertono tutte le teorie dell'essere che sono state sostenute, perché tutte, intendendo questo come unità o come pluralità, come realtà immobile o come fluire continuo ecc., uniscono a qualche concetto quello dell'essere e cosí ammettono una connessione o partecipazione delle cose. In condizione piú ridicola degli altri si trovano coloro che la negano, perché, per far ciò, debbono valersi di giudizi nei quali necessariamente sono collegati termini diversi (come: essere per sé separatamente dagli altri) e cosí hanno entro sé stessi il proprio nemico. Se, accogliendo la seconda alternativa, si dicesse che tutte le cose si mescolano, si giungerebbe ad assurdi, perché allora il movimento stesso sarebbe in riposo e questo si muoverebbe. Rimane soltanto la terza: alcune cose possono partecipare fra loro, altre no[54].

È ufficio di una scienza, e propriamente della dialettica, determinare in modo giusto quali generi possono collegarsi e quali si escludono a vicenda. Il vero filosofo è il dialettico, cioè colui che sa dividere i generi, e che perciò è capace di vedere un'Idea entro una pluralità di cose separate fra loro; molte altre, distinte l'una dall'altra, che una sola include dall'esterno; una che raccoglie in unità una pluralità di complessi di tal genere, e molte completamente distinte[55].

---

[54] *Sofista,* 251 a - 253 a.

[55] *Sofista,* 253 b-e. [Riportiamo il passo dalla lettera a, perché assai importante: « Forestiero. E quando a tal bisogna certe cose si adattano e certe no, sarebbero press'a poco nello stesso caso delle lettere. Poiché anche di queste alcune non si combinano tra di loro e altre si combinano. — Teeteto. E come no? — Forestiero. E le vocali a preferenza delle altre entrano in mezzo a tutte come legame, cosí che senza qualcuna di esse è impossibile anche congiungere alcuna delle altre ad un'altra. — Teeteto. Precisamente. — Forestiero. E lo sa forse chiunque, quali e a quali altre siano atte a congiungersi? o c'è bisogno di arte per chi voglia far ciò tollerabilmente? — Teeteto. Di arte. — Forestiero. Di quale? — Teeteto. Della grammatica. — Forestiero. E che? Per i suoni musi-

Il *Sofista* si limita a studiare le relazioni di cinque generi sommi; da prima ne considera tre, l'*essere,* il *riposo* e il *movimento*; ma siccome ciascuno è identico a sé stesso e diverso dagli altri, occorre aggiungere alla lista altri due generi, quello dello *stesso* e del *diverso*. Quest'ultimo trascorre per tutti gli altri, perché ogni cosa differisce dalle altre non per la propria natura, ma perché partecipa dell'idea del diverso: ora, siccome tutto ciò che differisce dall'essere *non è* questo, si può dire che il diverso, cioè il non essere, esiste necessariamente in tutti i generi, in quanto, distinguendoli dall'essere, fa di ciascuno un non essere; d'altra parte, siccome ognuno partecipa dell'essere, è; sicché, in ultimo, ogni Idea include molto essere e infinito non essere. Lo stesso essere, a sua volta, essendo diverso dagli altri, non è questi; e siccome gli altri da cui differisce sono infiniti, non è un'infinità di volte. Il *non-essere* considerato qui, che ha tante parti quante

---

cali degli acuti e dei gravi non è lo stesso? Chi ha l'arte di conoscere quali possono mischiarsi e quali no, non è egli musico? e chi non se ne intende profano? — TEETETO. Precisamente. — FORESTIERO. E cosí per le altre arti o non arti troveremo altrettanto. — TEETETO. Come no? — FORESTIERO. E che? Poiché abbiamo riconosciuto che le specie (τὰ γένη) quanto al combinarsi stanno fra loro a questo stesso modo, forse che non sarà necessario procedere nel discorso con l'aiuto di qualche scienza (ἐπιστήμη), chi voglia rettamente dimostrare quali di esse e con quali consuonano, e quali non si ammettono scambievolmente? e cosí pure ⟨per vedere⟩ se ve ne siano alcune, che ⟨insinuandosi⟩ tra tutte, le tengano unite in modo da renderle atte alla commistione? e viceversa nelle divisioni altre, le quali per entro a tutte di tal divisione siano la causa? — TEETETO. E come non ha da essere necessaria una scienza, e probabilmente anzi la maggiore di tutte? — FORESTIERO. E come dunque la chiameremo, o Teeteto? O, per Zeus, ci siamo imbattuti nella scienza degli uomini liberi, e c'è il caso che cercando il sofista abbiamo trovato prima il filosofo? — TEETETO. Come dici? — FORESTIERO. Il dividere secondo specie (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι), e lo stesso tipo non ritenerlo per uno diverso, né uno diverso per lo stesso, o che non diremo che appartenga alla scienza dialettica (διαλεκτικὴ ἐπιστήμη)? — TEETETO. Sí, lo diremo. — FORESTIERO. Dunque colui che è capace di far questo, saprà anche sufficientemente discernere che vi è un'idea che pervade in ogni senso molte cose, ciascuna delle quali è a parte; e che ve ne sono molte ⟨di queste idee⟩ diverse tra loro, comprese di fuori da un'altra; e ancora che ve n'è una che pervade i molti complessi e si riannoda in una unità, e parecchie altre totalmente separate. E questo è saper distinguere secondo specie, ⟨il distinguer cioè⟩ come queste diverse cose possano comunicare tra loro e come no. — TEETETO. Certissimamente. — FORESTIERO. Ma veramente la scienza dialettica non l'attribuirai ad alcun altro, credo io, fuorché a chi sa filosofare genuinamente e giustamente. — TEETETO. E come potrebbe altri attribuirla ad un altro? »].

sono quelle dell'essere cui si contrappone, non è l'opposto, ma il diverso di questo: in tale senso si può affermare, contro Parmenide, che *sono* le cose che *non sono,* e mostrare che la natura dell'altro o del diverso esiste e si divide fra tutto ciò che è. In conclusione, i generi si mescolano reciprocamente: l'essere e il diverso li pervadono tutti e partecipano l'uno dell'altro, sicché questo, grazie a tale partecipazione, è, e quello, differendo da tutti gli altri generi, non è alcuno di essi: e così le altre cose molte volte sono e molte non sono[56]. Occorre osservare che qui l'essere è considerato sia sotto il suo aspetto relativo, in quanto è principio di determinazione o partecipazione, sia sotto quello assoluto, quale principio di esistenza, mentre il non essere ha soltanto significato relativo[57]. Infatti si può dire tanto "Il movimento è" quanto "Il movimento è uguale a se stesso", ma non già "Il movimento è diverso" senza specificare da che cosa differisce. Occorre ricordare che già il *Teeteto*[58] aveva menzionato il non essere tra le determinazioni comuni (o categorie) del reale e che il *Parmenide*[59] aveva ricordato fra le altre Idee quella del non essere. Ma siccome il primo dialogo aveva enumerato tra i generi comuni anche la differenza o il diverso (τὸ ἕτερον), è chiaro che non aveva interpretato il non essere con questo; ossia, pure accettando l'esistenza del primo nel mondo delle Idee, non aveva mostrato come si potessero risolvere le difficoltà dell'argomento.

Prima di applicare i risultati ottenuti al problema dell'errore, occorre fare alcune osservazioni. La ricerca ora conclusa era stata iniziata per giustificare l'uso di giudizi non identici (dal quale dipende la possibilità della conoscenza in generale), dichiarati illegittimi in nome della inconciliabilità dell'uno e del molteplice. Ma essa è soltanto un aspetto particolare del problema riguardante la possibilità di collegare termini opposti nella sfera delle Idee; perciò il *Sofista,* che risolve questo problema generale (mostrando che termini opposti, sebbene si escludano reciprocamente, possono collegarsi in modo indiretto, se comunicano con la stessa

[56] *Sofista,* 254 d - 259 b.
[57] *Sofista,* 255 d.
[58] *Teeteto,* 185 c.
[59] *Parmenide,* 136 b.

Idea), offre la soluzione anche di quello particolare, e viene cosí a superare le difficoltà messe in luce nella seconda parte del *Parmenide*. Quanto alla partecipazione reciproca delle Idee o comunione dei generi, occorre osservare che essa elimina definitivamente ogni tentativo di intendere la divisione, stando al senso diretto della parola, come un procedimento che distingue parti effettivamente esistenti entro una unità che è costituita da esse, e anche la opinione che il genere si determina dall'interno nelle specie che include. Infatti le specie partecipano del genere, ma, per far ciò, debbono in qualche modo esistere già realmente, perché la partecipazione implica termini già presenti: cosí il movimento e il riposo in un certo senso preesistono alle relazioni che formano con l'essere. Per lo stesso motivo si elimina ogni interpretazione che vede nelle Idee gruppi di relazioni, perché queste possano collegare soltanto termini che esistono già. La comunione non crea enti ideali nuovi, ma si limita a collegare quelli che sono già presenti.

Però, con la prova della esistenza del non essere non tutte le difficoltà sono tolte, perché il sofista potrebbe, pure ammettendolo, sostenere che di esso non partecipa né l'opinione né il discorso, talché non vi sarebbe piú modo di parlare della loro falsità, poiché se il non essere non si trova in essi, tutto è vero e nulla è falso. Se si esaminano i discorsi, anche i piú semplici, si vede che risultano di nomi e di verbi: gli uni e gli altri, per sé presi, non bastano perché un discorso (o proposizione) esista, inquantoché esso richiede la loro connessione. Ora, se si confrontano due proposizioni come: " Teeteto siede ", " Teeteto, con cui ora parlo, vola ", si vede che l'una è vera perché dice del soggetto ciò che è, l'altra è falsa, perché ne dice cose diverse da quelle che sono e perciò parla di ciò che non è come se fosse. Anche la seconda afferma del soggetto cose reali (perché volare è una realtà); ma, siccome esse non si collegano con questo, rispetto a lui non sono. Perciò questa unione di nomi e di verbi costituisce realmente un discorso falso: la falsità, come la verità, insomma, risiede non nei termini delle proposizioni, ma nelle loro connessioni. Se può essere falso il discorso, possono includere falsità il pensiero, l'opinione o giudizio e la fantasia. Tra discorso

e pensiero esiste solamente la differenza che il secondo è un dialogo silenzioso che l'anima fa internamente con se stessa, mentre il primo si estrinseca con la voce. Il discorso include affermazione e negazione; quando esse avvengono silenziosamente nell'anima, si ha l'opinione (o giudizio), che è il compimento del pensiero; la fantasia è una mescolanza di sensazione e di opinione: se il discorso può essere vero o falso, potranno esserlo anche gli altri processi che sono affini ad esso [60].

---

[60] *Sofista,* 260 b - 264 b. [« Forestiero. Il non essere (τὸ μὴ ὄν) ci si mostrò *essere* una delle altre specie (γένος) diffusa per tutte le cose che sono. — Teeteto. Precisamente. — Forestiero. Dunque dopo ciò bisogna esaminare se la si mischia all'opinione (δόξα) e al discorso (λόγος). — Teeteto. Perché? — Forestiero. Perché se non la si mischia a queste cose, è necessario che tutte siano vere; e se la si mischia ne nasce l'opinione e il discorso falso. Infatti opinare o dire ciò che non è, questo è la falsità che nasce per tal modo nel pensiero e nei discorsi (τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν, τοῦτ' ἔστι που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον). — Teeteto. Cosí è. — Forestiero. E se è falso, è anche l'inganno. — Teeteto. Sí. — Forestiero. E se l'inganno è, è necessario che tutte le cose siano piene di simulacri e di immagini e di apparenza. — Teeteto. E come no? — Forestiero. Ma il sofista abbiamo detto che si era rifugiato in questo luogo, e che però impugnava che assolutamente la falsità neppure esistesse, perocché il non essere nessuno l'abbia mai pensato né detto, come quello che in nessun modo possa partecipare dell'essenza. — Teeteto. S'era detto cosí. — Forestiero. Ora invece si è veduto che anche questo partecipa dell'essere, cosí che su tal punto forse non vorrebbe piú combattere. Ma forse direbbe che delle specie alcune partecipano del non essere ed altre no, e che il discorso (λόγος) e l'opinione (δόξα) sono di quelle che non ne partecipano. Per tal modo l'arte delle immagini (εἰδωλοποική) e la fantastica (φανταστική), dove abbiamo visto ch'egli dimora [cfr. p. 236 c], egli di nuovo sosterrebbe ad oltranza che non sono affatto, quando l'opinione e il discorso non partecipano del non essere; né assolutamente infatti poter darsi falsità, quando non esista questa comunanza. Perciò bisogna prima di tutto indagare, il discorso, l'opinione, e l'immaginazione (φαντασία) che cosa siano, affinché, come sien chiari, *conosciamo anche la loro partecipazione al non-essere, e conosciutala possiamo dimostrare che il falso è,* e dimostrato questo possiamo legare ad esso il sofista, se ne sarà meritevole, ovvero anche assoltolo riporlo in un'altra categoria. — Teeteto. Evidentemente, o forestiero, pare che sia vero ciò che del sofista s'era detto da principio, ch'era una razza difficile da pigliarsi. Perocché pare che egli ribocchi di amminicoli, dei quali, sempre che ne opponga uno, di questo è necessario venir prima a capo, avanti di giungere al nostro uomo. Infatti ora a mala pena avevamo superato l'obiezione che il non essere non è, ed ecco che ce n'è opposta un'altra, e ci conviene dimostrare che il falso è anche quanto ai discorsi e quanto all'opinione; e dopo di questa ce ne sarà forse un'altra, e ancora un'altra dopo di quella, e un termine, come sembra, non si vedrà mai. — Forestiero. Bisogna farsi coraggio, o Teeteto, chi sia capace di proceder sempre innanzi, per poco che sia. Perocché chi si

Da ciò segue che può esistere un'arte ingannatrice, di cui fa parte quella propria del sofista[61]. Questa rientra nell'arte pro-

---

scoraggiasse in questo caso, che dovrebbe fare negli altri, dove o non conchiudesse nulla, o anche fosse respinto di nuovo indietro? Difficilmente costui, come dice il proverbio, potrebbe prender la città. Ma adesso, da bravo, poiché questo che dici è stato condotto già a termine, il muro piú forte può dirsi già preso, e il resto è già piú facile e di minor conto. — TEETETO. Hai detto bene. — FORESTIERO. Prendiamo dunque anzi tutto il discorso e l'opinione, come fu detto appunto ora, affinché possiamo renderci conto piú chiaramente se il non essere si applichi a loro, o se assolutamente son tutt'e due veri, e falsità non è mai né nll'uno né nell'altro. — TEETETO. Benissimo. — FORESTIERO. Orsú, come abbiamo fatto per le idee e per le lettere, esaminiamo allo stesso modo alla lor volta le parole. Perocché per questa via ci si mostrerà ciò che ora si cerca. — TEETETO. A che cosa dunque a proposito delle parole dobbiamo badare? — FORESTIERO. Se si confanno fra loro tutte, o se nessuna, o se alcune sí ed altre no. — TEETETO. È chiaro questo, che alcune sí ed altre no. — FORESTIERO. Vuoi dir forse una cosa di questa sorta, che quelle le quali dette di seguito significano qualche cosa, si convengono, e quelle che per essere messe in fila non dicono niente si disconvengono. — TEETETO. In che senso dici questo? — FORESTIERO. In quello che io credeva che col tuo assentirmi avessi accettato. Poiché delle espressioni orali delle cose abbiamo una doppia specie. — TEETETO. Come? — FORESTIERO. L'una chiamata nomi, l'altra verbi. — TEETETO. Spiegamele l'una e l'altra. — FORESTIERO. L'espressione che si riferisce alle azioni la diciamo verbo. — TEETETO. Sí. — FORESTIERO. E l'altro segno orale che si pone a quelli che le fanno è il nome. — TEETETO. Naturalmente. — FORESTIERO. Dunque di nomi soli pronunciati di seguito non si dà mai discorso, e cosí neanche di verbi pronunciati separatamente dai nomi. — TEETETO. Questo non lo capisco. — FORESTIERO. Si vede che testé hai dato il tuo assenso mentre avevi in mente qualche altra cosa; poiché era appunto questo ciò che volevo dire, che cioè dette cosí di seguito queste parole non sono discorso. — TEETETO. In che modo? — FORESTIERO. Per esempio, *cammina, corre, dorme,* e gli altri verbi quanti significano azioni, anche se uno li dicesse tutti di seguito, non fanno perciò punto un discorso. — TEETETO. E come infatti ⟨lo potrebbero fare⟩? — FORESTIERO. Dunque viceversa anche quando si dica *leone, cervo, cavallo,* e quanti nomi mai furono dati a chi fa le azioni, anche con questa serie non si costituí mai discorso alcuno. Perocché né per quel modo né per questo le parole pronunciate non significano nessuna azione, né negazione di azione, né essenza di ciò che è né di ciò che non è, prima che coi nomi non si mischino i verbi. E allora si confanno, e subito la prima combinazione diviene discorso, il primo per cosí dire e il piú piccolo dei discorsi. — TEETETO. In che senso dici questo? — FORESTIERO. Poniamo che uno dica: *l'uomo impara*: — non dirai esser questo discorso il piú breve e il piú elementare? — TEETETO. Io sí. — FORESTIERO. Infatti allora già significa ⟨qualche cosa⟩ intorno alle cose che sono, o che divengono, o che son divenute, o che diverranno, e non le nomina solo, ma intrecciando i verbi ai nomi ne conclude qualche cosa. E perciò diciamo che egli dice, e non soltanto che egli nomina; e cosí a questo contesto abbiamo dato il nome di discorso. — TEETETO. Benissimo. — FORESTIERO. Per tal modo, come le cose parte si possono congiungere

duttiva in generale, che può essere divina o umana, e ciascuna di esse produce sia realtà che immagini. Infatti, sono opera del-

---

tra loro e parte no, così dei segni della voce alcuni non si combinano, e quelli di loro che si combinano fanno il discorso. — TEETETO. Senz'alcun dubbio. — FORESTIERO. E ancora un'altra piccola cosa. — TEETETO. Quale? — FORESTIERO. Il discorso è necessario, qualora sia discorso, che sia discorso di qualche cosa, e discorso di niente è impossibile. — TEETETO. Così è. — FORESTIERO. Dunque bisogna anche ch'esso sia d'un certo genere? — TEETETO. E come no? — FORESTIERO. Poniamo ora attenzione a noi stessi. — TEETETO. Poniamola. — FORESTIERO. Ti dirò dunque un discorso collegando una cosa con un'azione per mezzo del nome e del verbo: e su di che sia il discorso me lo dirai tu. — TEETETO. Farò del mio meglio. — FORESTIERO: *Teeteto siede.* Non è mica un discorso lungo! — TEETETO. No, ma è di giusta misura. — FORESTIERO. Ora tocca a te dire su di che sia esso e a chi si riferisca. — TEETETO. È chiaro che è su di me e a me. — FORESTIERO. E quest'altro? — TEETETO. Quale? — FORESTIERO. *Teeteto,* con cui ora discorro, *vola.* — TEETETO. Anche di questo nessuno potrà dire altrimenti se non che è mio e su di me. — FORESTIERO. Ma affermiamo pure che ogni discorso dev'essere d'un certo genere. — TEETETO. Sí. — FORESTIERO. Ora ciascuno di questi di che genere diremo che è? — TEETETO. L'uno falso, l'altro vero. — FORESTIERO. *E quello di essi che è vero, dice ciò che è come è rispetto a te.* — TEETETO. Come no? — FORESTIERO. *E il falso ⟨dice⟩ diverso da ciò che è.* — TEETETO. Sí. — FORESTIERO. *Ciò che non è, esso dice adunque come fosse.* — TEETETO. Press'a poco. — FORESTIERO. *E ⟨dice⟩ di te cose che sono diverse da quelle che sono. Perocché dicevamo che rispetto a ciascuna cosa vi sono molte cose che sono e molte che non sono.* — TEETETO. Naturalmente. — FORESTIERO. Ora il discorso che su di te ho detto dopo, innanzi tutto, giusta la definizione che abbiamo data del discorso, non vi può essere il menomo dubbio che sia uno dei piú brevi. — TEETETO. L'abbiamo ammesso appunto or ora che sia così. — FORESTIERO. E poi dev'essere intorno di qualche cosa. — TEETETO. Precisamente. — FORESTIERO. Ma se non è su di te, non è su niente altro. — TEETETO. Non c'è che dire. — FORESTIERO. Ma se fosse di niente, non potrebbe neppur essere affatto discorso: abbiamo infatti dimostrato che un discorso che sia discorso e sia discorso di niente, è tra le cose impossibili. — TEETETO. Verissimo. — FORESTIERO. *Ora l'essersi detto di te il diverso* (θάτερα) *come fosse l'identico* (αὐτά) *e il non essere* (μὴ ὄντα) *come essere* (ὄντα), — *per ogni rispetto, com'è chiaro, questa combinazione che si fa di nomi e di verbi, realmente e veramente risulta discorso falso.* — TEETETO. Ciò infatti è verissimo. — FORESTIERO. E che pertanto? Il pensiero (διάνοια) e l'opinione (δόξα) e l'immaginazione (φαντασία), non è già chiaro che queste specie tutte si ingenerano nelle anime nostre e false e vere? — TEETETO. In che modo? — FORESTIERO. Lo saprai piú facilmente se prima afferri che cosa esse sono e in che differiscono l'una dall'altra. — TEETETO. Fammi sentire. — FORESTIERO. Il pensiero (διάνοια) e il discorso (λόγος) non sono essi forse la stessa cosa, tranne che la conversazione che senza voce avviene dentro dell'anima con se stessa fu per noi chiamata appunto pensiero? — TEETETO. Certamente. — FORESTIERO. E invece la corrente che da essa esce con suono per la bocca, non si è chiamata discorso? — TEETETO. Vero. — FORESTIERO. Ma nei discorsi sappiamo che c'è un'altra cosa? — TEETETO. Quale? — FORESTIERO. L'af-

l'artefice divino, che opera con ragione e scienza, gli esseri della natura (già nell'espressione θεοῦ δημιουργοῦντος[62] appare il concetto del Demiurgo), da una parte, e dall'altra le immagini dei sogni e quelle che si dice che ci appaiono da sé di giorno, come l'ombra che si forma quando si producono macchie nel fuoco. Così gli uomini possono produrre sia cose reali, sia immagini di esse: ad esempio, il muratore costruisce la casa e il pittore la sua rappresentazione. L'arte del sofista è un aspetto dell'attività produttiva (ποίησις τίς[63]) umana, in quanto genera non realtà, ma immagini[64]; propriamente egli, imitando il sapiente, crea l'apparenza del sapere[65].

---

fermazione e la negazione. — TEETETO. Lo sappiamo. — FORESTIERO. Quando pertanto questo abbia luogo in silenzio dentro all'anima per mezzo del pensiero, all'infuori di opinione (δόξα) hai altro nome con cui chiamarlo? — TEETETO. O come l'avrei? — FORESTIERO. E quando viceversa non per mezzo del pensiero ma per mezzo del senso questo accada a chi che sia, uno stato simile forse che è possibile chiamarlo a buon diritto altrimenti che immaginazione (φαντασία)? — TEETETO. Punto. — FORESTIERO. Dunque poiché c'era il discorso (λόγος) vero e il discorso falso, e il pensiero (διάνοια) di questi parve una conversazione dell'anima con se stessa, e l'opinione (δόξα) il risultato del pensiero e ciò che diciamo *parere* (φαίνεται) ⟨parve⟩ un misto di sensazione e di opinione (σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης), è dunque necessario che essendo queste cose collegate col discorso (λόγος), qualche volta, anche, alcune siano false. — TEETETO. E come no? — FORESTIERO. Hai visto dunque che l'opinione e il discorso falsi furono scoperti prima di quanto ci aspettassimo, quando anche or ora temevamo che non ci fossimo messi ad un'opera del tutto ineffettuabile intraprendendo questa ricerca? — TEETETO. L'ho visto. »].

[61] *Sofista,* 264 d.

[62] *Sofista,* 265 c.

[63] *Sofista,* 265 b.

[64] *Sofista,* 264 c - 266 c. [« FORESTIERO. Non perdiamoci dunque d'animo neanche per il resto. E poiché questo lo si è già chiarito, ricordiamoci delle divisioni secondo specie (κατ'εἴδη διαιρέσεις), che abbiamo tracciato prima. — TEETETO. Di quali poi? — FORESTIERO. Abbiamo distinto due specie dell'arte delle immagini, l'una l'arte del copiare, l'altra la fantastica. — TEETETO. Sí. — FORESTIERO. E il sofista abbiamo detto che eravamo incerti in quale metterlo. — TEETETO. Era così. — FORESTIERO. E mentre eravamo in questo imbroglio ci si versò addosso un anche maggiore oscuramento della vista quando ci si fece innanzi il discorso che impugnava ogni cosa, comeché né immagine né simulacro né apparenza alcuna assolutamente vi fosse, per ciò che non fosse affatto in alcun luogo la falsità. — TEETETO. Dici il vero. — FORESTIERO. Ma ora poiché ci si è dimostrato che c'è il discorso falso e che c'è l'opinione falsa, ci sta pure che vi siano imitazioni delle cose che sono, e che da questo stato di cose nasca un'arte illusoria. — TEETETO. Ci sta. — FORESTIERO. Epperò, che il sofista dovesse esser l'uno di quei due tipi,

È chiaro che cosí si determina la fonte dell'errore che proviene dall'intenzione di ingannare, non quella dell'errore incon-

---

era stato da noi riconosciuto precedentemente. — TEETETO. Sí — FORESTIERO. Di nuovo dunque proviamoci, fendendo in due la specie propostaci, di procedere sempre verso la parte destra del tagliato, tenendoci sempre là dove si tiene il sofista, finché dopo aver levato via tutto ciò che in lui è di comune con altri, lasciatogli solo il tipo che gli è suo proprio, lo possiamo mostrare, innanzi tutto a noi stessi, e poi anche a quelli che sono di famiglia piú prossimi al sistema nostro ⟨di disputare⟩. — TEETETO. Giustissimo. — FORESTIERO. Dunque allora avevamo cominciato dal distinguere l'arte produttiva e la acquisitiva? — TEETETO. Sí. — FORESTIERO. Ed egli ci si parava dinanzi nell'arte della caccia, nell'agonistica, nella mercatura e in altre tali sottospecie dell'acquisitiva? — TEETETO. Verissimo. — FORESTIERO. Ora poiché invece è stato compreso nell'arte imitativa, è chiaro che prima bisogna dividere in due proprio l'arte produttiva. Perocché l'imitazione è produzione, d'immagini per altro, soggiungiamo, e non effettivamente delle cose singole. Non è vero? — TEETETO. Precisamente. — FORESTIERO. Ebbene, dell'arte produttiva si facciano due parti. — TEETETO. Quali? — FORESTIERO. L'una divina, l'altra umana. — TEETETO. Non ho capito. — FORESTIERO. L'arte produttiva, se ben ricordiamo ciò che fu detto da principio, tutta quanta dicevamo essere una potenzialità, la quale può diventar causa che ciò che prima non era poi diventi. — TEETETO. Ce ne ricordiamo. — FORESTIERO. Ora gli animali mortali tutti e le piante, e quanto sulla terra germoglia da semi o radici, e quanti corpi inanimati entro la terra si formano fondibili e non fondibili, forse diremo che nascono poi, mentre prima non erano, perché qualche altro li fabbrichi all'infuori di Dio? O adotteremo l'opinione e l'affermazione dei piú ...? — TEETETO. Quale? — FORESTIERO. Che la natura li generi da una qualche causa spontanea che li fa germogliare indipendentemente dal pensiero? O ⟨come dicevamo⟩ per opera di discorso e di scienza divina e che proviene da Dio? — TEETETO. Io veramente forse per la mia poca età passo spesso dall'una all'altra opinione; ma ora mirando a te e supponendo che tu ritenga ciò avvenire da parte di Dio, anch'io mi fermo su questa credenza. — FORESTIERO. Bene, o Teeteto. E se noi ti credessimo esser di quelli che poi col tempo pensano altrimenti, ci metteremmo ora per mezzo del discorso con gli argomenti piú costrittivi a farti convenire con noi. Poiché però io vedo bene la tua natura, che anche senza dei nostri ragionari s'accosta da sé là dove ora dici esser tratto, lascerò: ché sarebbe tempo sprecato inutilmente. Porremo dunque che quelle cose che si dicono esser fatte dalla natura avvengano per arte divina, e quelle che di queste si compongono dagli uomini per umana, e che secondo questo discorso vi sien due specie dell'arte creativa, l'una umana, l'altra divina. — TEETETO. Benissimo. — FORESTIERO. Ora poiché sono due, dividile di nuovo ciascuna a metà. — TEETETO. In che modo? — FORESTIERO. Come hai fatto allora tagliando pel largo tutta la produttiva, cosí fa ora pel lungo. — TEETETO. Si tagli pure. — FORESTIERO Cosí si fanno di essa quattro parti in tutto, due dalla parte nostra, umane, e due dalla parte degli Dei, divine. — TEETETO. Sí. — FORESTIERO. E nella divisione fatta a questo altro modo una parte di ciascuna parte è l'arte che fa proprio le cose, e le due rimanenti si potrebbero dire benissimo arti di fare immagini. E a questo modo la produttiva è divisa da capo in due. — TEETETO. Spiegami come avviene per ciascuna di nuovo. — FORESTIERO.

sapevole che deriva dal credere di conoscere qualche cosa che si

---

E noi e gli altri animali e gli elementi di cui consta tutto ciò che si produce, il fuoco e l'acqua e le altre cose sorelle di queste, siamo tutte produzioni di Dio fatte da lui esse proprio una per una. Non è vero? — TEETETO. Così è. — FORESTIERO. Accanto a ciascuna di queste si schierano le immagini, non realtà, prodotte anche queste da artificio divino. — TEETETO. Quali? — FORESTIERO. Quelle dei sogni, e anche di giorno quante chiamiamo apparenze naturali, come l'ombra quando si interclude in parte il raggio del fuoco, e il riflesso, qualora la luce nostra e l'altrui convergendo in uno sulle cose lucide e liscie produca una immagine che dà una sensazione contraria alla vista solita. — TEETETO. Due sono adunque queste opere della produzione divina, la cosa in sé e l'immagine che l'accompagna. »].

[65] *Sofista,* 266 d - 268 d. [« FORESTIERO. E che diremo della nostra arte ⟨umana⟩? Non diremo noi che la casa vera e propria la facciamo noi per mezzo dell'architettura, e che con l'arte grafica se ne fa un'altra che è come un sogno ⟨non divino ma⟩ umano per gente desta? — TEETETO. Perfettamente. — FORESTIERO. Dunque così anche le altre opere dell'azione produttiva nostra, doppie secondo quei due modi, le diremo l'una la cosa reale, l'altra l'immagine. — TEETETO. Adesso ho capito meglio, e pongo due specie di arte produttiva in doppio modo, la divina e l'umana in una sezione, e nell'altra l'essere delle cose e la produzione delle loro imitazioni. — FORESTIERO. Ora dell'arte delle immagini ricordiamoci che una parte era la specie del copiare e l'altra ⟨sarebbe stata⟩ la fantastica, *a patto che il falso ci fosse parso essere veramente falso e aver natura di una cosa che è.* — TEETETO. Era infatti così. — FORESTIERO. Ci è parso; e perciò le conteremo senza esitare come due specie. — TEETETO. Va bene. — FORESTIERO. La parte fantastica pertanto alla sua volta dividiamola in due. — TEETETO. In che modo? — FORESTIERO. L'una quella che si produce per mezzo di strumenti, l'altra quella di cui si fa strumento colui stesso che crea l'apparenza. — TEETETO. Come dici? — FORESTIERO. Quando, io credo, alcuno col suo proprio corpo rappresenta in modo somigliante la tua figura, o la tua voce con la voce, questa parte dell'arte fantastica si chiama mimica. E mimica pertanto chiamandola riserviamocela come parte nostra, e quell'altra abbandoniamola tutta senza prendercene briga e lasciamo ad altri di raccoglierla sotto un'unità e di darle un titolo che le convenga. — TEETETO. Sia riservata, e quella sia abbandonata. — FORESTIERO. Ma anche questa, o Teeteto, merita sia considerata come doppia. E il perché eccolo qui. — TEETETO. Di' pure. — FORESTIERO. Di quelli che imitano alcuni lo fanno *sapendo* ciò che imitano, altri *non sapendolo.* E allora quale maggiore differenza potremmo porre di quella dell'ignorare e del sapere? — TEETETO. Nessuna. — FORESTIERO. Pertanto ciò di che si è ora parlato era la mimica di chi sa. Perocché ⟨solo⟩ perché conosce te e la tua figura uno ti potrebbe imitare. — TEETETO. E come no? — FORESTIERO. E che si ha a dire della figura della giustizia e di tutta la virtú in generale? Non è egli vero che molti senza conoscerla e appena tirando a indovinarla, si adoperano con ogni sforzo di far parere questa loro opinione come qualche cosa che abbiano veramente dentro di sé, rappresentandola quanto meglio possono e negli atti e nelle parole? — TEETETO. Sono anzi moltissimi. — FORESTIERO. Forse che dunque tutti mal riescono nel parer di esser giusti non essendo? O è invece tutto il contrario? — TEETETO. Il contrario. —

ignora[66]. La tesi socratica che la peggiore ignoranza consiste nel presumere di sapere ciò che non si sa, presentata in altri dialoghi[67], viene cosí rielaborata in modo tale da mettere in luce la causa fondamentale dell'errore considerato in relazione al soggetto. Altrove Platone aveva osservato che in quella credenza risiede

---

Forestiero. S'ha da dir dunque, io credo, che questo è un imitatore diverso da quello, quello che ignora da quello che conosce. — Teeteto. Sí. — Forestiero. Dove dunque si andrà a prendere un nome conveniente per ciascuno di loro? È chiaro che è difficile, poiché di distinguere i generi secondo specie i nostri maggiori avevano una certa inveterata e sconsiderata desuetudine, cosicché neanche si provavano di distinguerne alcuno: per la qual cosa ne consegue che non abbiamo neanche una grande abbondanza di nomi. Ad ogni modo, anche se è un'espressione arrischiata, a scopo di distinzione l'imitazione che dipende dall'opinione chiamiamola *opinimitazione* [doxomimetica], e quella che dipende dalla scienza imitazione scientifica. — Teeteto. Sia pure. — Forestiero. Dovremo dunque attenerci alla prima. Perocché il sofista non era in quelli che sanno, ancorché sia in quelli che imitano. — Teeteto. Certamente. — Forestiero. Ed ora guardiamo l'*opinimitatore* come si fa per il ferro, se è sano, o se ha ancora in sé qualche commissura. — Teeteto. Guardiamo. — Forestiero. L'ha di certo e molto notevole. L'uno infatti è un semplicione che crede di sapere ciò che tira a indovinare: l'altro tipo invece in mezzo all'andare e venire dei discorsi sta sempre in sospetto e in paura di ignorare quelle cose che dinanzi agli altri si dà l'aria di conoscere. — Teeteto. È precisamente cosí per tutt'e due le specie di cui parli. — Forestiero. Dunque l'uno lo diremo imitatore semplice e l'altro imitatore ironico? — Teeteto. Molto a proposito. — Forestiero. E di questo alla sua volta diremo che la specie è una sola o che sono due? — Teeteto. Vedi tu. — Forestiero. Vedo; ed a me appariscono come due: discerno l'uno capace di corbellare pubblicamente e con lunghi discorsi davanti alla moltitudine, e l'altro in privato costringente con discorsi brevi il suo interlocutore a contraddire a sé stesso. — Teeteto. Dici benissimo. — Forestiero. Chi dunque conchiuderemo che sia quello dai discorsi piú lunghi? Uomo politico o orator popolare? — Teeteto. Orator popolare. — Forestiero. E come chiameremo l'altro? sapiente o sofista? — Teeteto. Sapiente veramente è impossibile, poiché abbiamo ammesso che non sappia. Essendo per altro imitatore del sapiente è chiaro che prenderà un nome analogo al suo, e già mi pare d'aver capito che costui bisogna chiamarlo davvero in quel modo là, il vero e proprio sofista. — Forestiero. Dobbiamo noi dunque come prima riallacciare insieme il nome suo facendone un intreccio dalla fine al principio? — Teeteto. Certamente. — Forestiero. Uno che appartiene alla sezione ironica dell'arte che produce contraddizione, un imitatore dell'apparenza, che della specie fantastica dell'arte delle immagini si è appropriata nei discorsi la parte prestigiatoria della produzione, parte non divina ma umana, — chi dica che a questa famiglia e a questo sangue appartiene il vero sofista, dirà verissimo, come si può credere. — Teeteto. Certissimamente. »].

[66] *Sofista,* 229 c.

[67] *Apologia,* 21 c-d; 29 a-b; *Menone,* 84 a-c; *Simposio,* 204 a; *Teeteto,* 210 c; cfr. *Fedro,* 275 b.

l'aspetto caratteristico di esso; ma qui va piú a fondo e ne mette in luce l'importanza fondamentale.

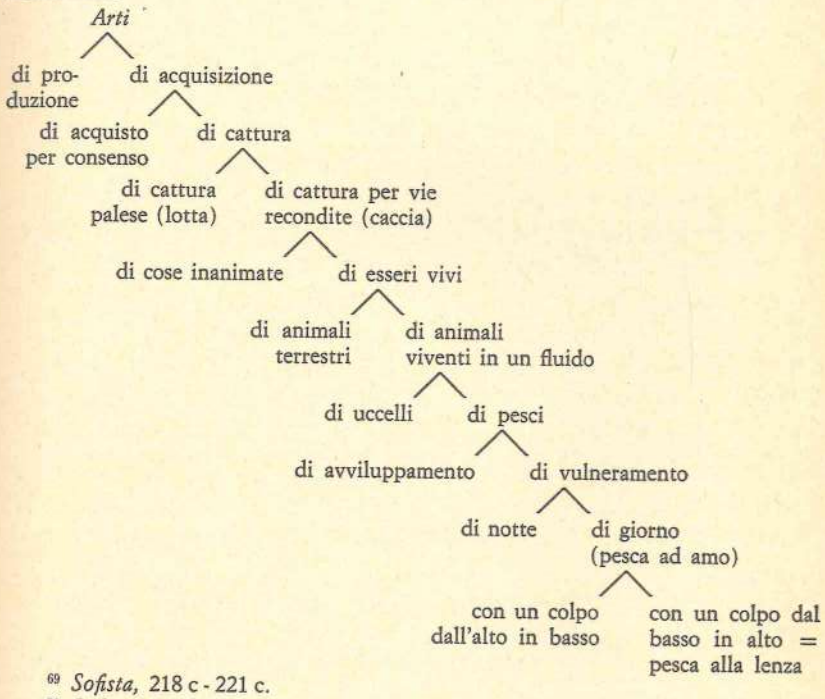
Uno degli esempi citati ("Teeteto siede") presenta difficoltà, perché riguarda soltanto il mondo dell'esperienza, sicché, se non fosse vero, non si potrebbe trovare la causa dell'errore nella connessione di un'Idea con un soggetto cui non spetta, bensí nel riferimento a questo di una condizione empirica che non corrisponde ai fatti. Per l'altro ("Teeteto vola") vale l'altra spiegazione. Per la sfera intelligibile, invece, l'errore risiede in un giudizio che unisce generi incompatibili: i termini collegati sono reali, ma chi erra dice quello che non è come se fosse, in quanto afferma di uno di essi cose diverse dal vero: in questo senso l'errore si riferisce al non essere.

Per eliminare l'errore occorre servirsi della dialettica, la quale deve giustificare un giudizio fondandolo sulle realtà ideali da cui dipende e poi derivandolo progressivamente da esse. Nel *Sofista* non si parla del principio incondizionato della *Repubblica* e non si cerca nemmeno di applicare il procedimento di divisione ai supremi generi dell'essere che vengono studiati in modo particolare (non si può dire che i cinque ricordati siano gli unici, perché è chiaro che almeno altri due, l'unità e la molteplicità, hanno diritto alla stessa qualificazione). Il dialogo in questione mira a definire l'attività del sofista; e per mostrare come si deve procedere in queste ricerche, comincia col prendere in esame, come genere da dividere dicotomicamente in specie un oggetto di esperienza comune, il pescatore di lenza. Siccome la sua è certamente un'arte, si comincia col dividere l'arte in generale (*a*) in due specie (*b* e *c*) che si escludono a vicenda, e con l'includerla in una di esse (*c*); poi si prosegue nello stesso modo, sinché si è giunti a determinare completamente quella attività[68]. Cosí si definisce la pesca alla lenza sommando le suddivisioni successive dell'arte in generale: è l'arte di acquistare con cattura recondita esseri viventi, esseri che vivono in un fluido, e propriamente non uccelli ma pesci; è una cattura di vulneramento che si effettua di giorno,

[68] Riproduco con qualche modificazione da A. E. Taylor, *Platon*[3], p. 378, la seguente rappresentazione grafica delle divisioni successive di cui parla il *Sofista*.

per mezzo di un colpo dato dal basso in alto[69]. Poi su questo modello dicotomico si cerca di determinare l'arte del sofista, di cui si presentano sei definizioni[70]; una di esse è poi ripresa e sviluppata e infine è dichiarata soddisfacente. La divisione dicotomica, in generale, deve sottostare alla norma di eliminare progressivamente tutto ciò che l'oggetto studiato ha in comune con altri simili, sinché rimanga soltanto la sua natura propria[71].

È chiaro che sia il genere che le specie e sottospecie debbono essere già conosciuti per mezzo del procedimento induttivo-intuitivo di cui si è parlato piú volte, sicché la divisione non funziona in astratto, ma si serve di un materiale empirico che costituisce la condizione dell'intuizione di ogni Forma o Idea, e che la stessa cosa si deve ripetere per la distinzione delle specie entro un genere, ossia per le partecipazioni di quelle a questo; e inoltre



[69] *Sofista*, 218 c - 221 c.
[70] *Sofista*, 221 c - 231 c.
[71] *Sofista*, 264 e.

si richiede un atto intuitivo per riconoscere all'inizio che la specie ultima da definire (che presenta difficoltà per la sua natura complessa) appartiene a un certo genere, ossia ne partecipa. Chi avesse presenti tutti i rapporti di partecipazione che le Idee possono formare e quelli che esse escludono non cadrebbe mai nell'errore, perché non collegherebbe mai Idee incompatibili. Appunto quando si tratta di stabilire rapporti fra termini separati da una lunga serie di medi è possibile errare. Cade quindi l'obiezione sollevata nel *Teeteto*[72] contro la tesi che intende l'errore come un'*allodoxia* perché non si tratta piú di scambiare tra loro due cose diverse di cui si scorge immediatamente la differenza.

Quando il soggetto appartiene al mondo empirico e il predicato a quello ideale, l'errore si verifica se non si riconosce che il primo non può partecipare del secondo; se anche il predicato ha natura empirica, il giudizio è errato se stabilisce un rapporto non corrispondente alla realtà di fatto, che cosí costituisce in questa sfera il criterio del vero e del falso.

È innegabile che il *Sofista,* mentre rispetto al problema dell'errore e alla interpretazione del Non-Essere come il diverso, arreca un contributo che si può dire permanente allo sviluppo del pensiero platonico e determina meglio la partecipazione reciproca delle Idee, presenta, oltre a pensieri piuttosto accennati che altro, oscurità e difficoltà non trascurabili. Degli errori che riguardano gli oggetti del mondo empirico troppo poco è detto, e la natura e la funzione dell'immaginazione sono appena indicate. Su questi punti ritornerà, con maggiore determinazione, il *Filebo.* Inoltre, come si è osservato, non si menziona un primo principio delle Idee; e siccome si dice che sono in quanto partecipano dell'Essere, pare che sia abbandonata la tesi della *Repubblica,* la quale afferma che derivano l'essere e l'essenza dall'Idea del Bene. Che Platone rinunciasse a vedere in questa il primo principio non è ammissibile, perché essa riappare nel *Filebo* e nella teoria delle Idee Numeri; ma non si vede come, quando scriveva il *Sofista,* egli potesse metterla in rapporto con l'Idea dell'Essere. Di piú,

---

[72] *Teeteto,* 189 b - 191 b.

ponendo sullo stesso piano questa e le altre quattro studiate[73], non accennando ai rapporti che formano con quelle dell'Uno e del Molteplice, non mostrando come si debbono pensare le loro relazioni con le Idee inferiori, Platone suscitava difficoltà di cui non si vede come potesse offrire una soluzione. Da ciò proviene che in seguito egli dovesse essere portato a modificare in alcuni punti le teorie esposte nel *Sofista,* pure conservandone alcuni risultati fondamentali.

§ *d*) IL POLITICO.

Il *Politico,* che si collega strettamente al *Teeteto* e al *Sofista,* contiene un breve accenno alle distinzioni di conoscenza sicura e di opinione[74], di *doxa* vera e falsa, in ciò che dice dell'ufficio del *paradigma* (esemplare), del quale pure dà un esempio.

Siccome i fanciulli, quando cominciano ad avere pratica delle lettere, distinguono sufficientemente ciascuna di esse nelle sillabe brevi e facili, ma in altre non le riconoscono ed errano sia nell'opinione che nel discorso, il modo migliore per condurli a ciò che ancora non conoscono consiste nel far loro confrontare i gruppi sui quali hanno opinioni giuste con gli altri e far rilevare le somiglianze che presentano, in modo che i primi diventino paradigmi e li rendano capaci, rispetto a ogni sillaba, di distinguere gli ele-

---

[73] Sebbene il *Sofista* chiami l'essere il genere maggiore e il capofila (243 d), non lo considera il principio del mondo ideale. Anzi, afferma non soltanto che l'essere, essendo diverso dagli altri generi, non è né alcuno di essi, né la loro totalità (259 b), ma anche che in ogni Idea esiste molto essere e infinito non essere (256 e). Il primo deve partecipare sia dell'identico che del diverso (= non essere) che in un certo senso debbono esistere già e che quindi sono irriducibili ad esso.

[74] La *doxa* è presa nel senso piú generale, perché si parla di un'opinione vera e ferma del bello, del giusto, del bene e dei loro contrari che lo statista e il buon legislatore devono imprimere nelle anime di coloro che siano stati educati rettamente (309 c-d). Per quanto utile essa possa essere, si tratta pur sempre di opinione, non di scienza, perché le manca il fondamento ideale che è necessario affinché si possa parlare di un vero e proprio sapere scientifico, che appartiene allo statista, al legislatore e all'educatore. Si tratta della stessa teoria della *Repubblica,* come ha giustamente sostenuto J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire,* Paris, 1919, pp. 89-92.

menti che rimangono sempre identici da quelli che sono diversi. Nello stesso modo, la nostra anima può, rispetto agli elementi di tutte le cose, ora stare ferma nella verità rispetto a tutti gli elementi di certi composti, ora andare vagando su tutti quelli di altri e su alcuni di quegli elementi formarsi in qualche modo un'opinione retta; ma può essere incapace di riconoscerli quando fanno parte di sillabe complesse e difficili della realtà[75]. È chiaro che l'espressione τὰ τῶν πάντων στοιχεῖα si riferisce alle Idee

[75] *Politico*, 277 d - 278 d. [« Forestiero. È difficile, o caro, mostrar sufficientemente alcuna cosa di qualche rilievo senza servirsi di esempi. Perocché c'è pericolo che ciascuno di noi sapendo tutto come in sogno, tutto viceversa poi ignori come sveglio. — Socrate il giovane. In che senso dici questo? — Forestiero. Male a proposito, può parere, in questo momento sono andato a toccare il fatto della nostra conoscenza. — Socrate il giovane. Perché? — Forestiero. Di esempio, caro mio, alla sua volta ha bisogno anche il nostro esempio. — Socrate il giovane. E allora? Di', di', senza peritarti per riguardo mio. — Forestiero. E allora diremo; poiché anche tu sei preparato a seguirmi. Noi vediamo dunque che i fanciulli, quando cominciano ad aver pratica dell'alfabeto ... — Socrate il giovane. Cosa dici? — Forestiero. Che le lettere una per una nelle sillabe piú brevi e piú facili le riconoscono sufficientemente e sono capaci di pronunciare il vero su di esse. — Socrate il giovane. Come no? — Forestiero. Ma di queste stesse ⟨lettere⟩, viceversa, in altre ⟨sillabe⟩ dubitano e s'ingannano e nell'opinione e nel discorso. — Socrate il giovane. Sicuramente. — Forestiero. E non è forse questa ⟨che dirò⟩, la via piú facile e piú bella di condurli a ciò che ancora non conoscono? — Socrate il giovane. In che modo? — Forestiero. Ricondurli prima a quei casi dove hanno opinato di queste stesse ⟨lettere⟩ rettamente, e condottivili porle accanto a quelli che ancora non conoscano, e paragonandoli far vedere l'uniformità di natura che è pari nell'uno e nell'altro collegamento, fino a che tutto ciò che era stato opinato giustamente sia ben dimostrato in paragone di ciò che non era stato riconosciuto, e per mezzo di queste dimostrazioni, che diventano allora esemplari, si faccia sí che ciascuno degli elementi tutti di qualsiasi sillaba sia denominato, quello che è differente, come differente dagli altri, e quello che è lo stesso come lo stesso sempre allo stesso modo con se stesso. — Socrate il giovane. — Precisamente. — Forestiero. L'abbiamo pertanto questo noi inteso sufficientemente, cioè che allora si ha la produzione d'un esemplare, quando la stessa cosa, opinata rettamente in un'altra cosa separata, con essa confrontata produca una sola retta opinione sull'una cosa e sull'altra insieme? — Socrate il giovane. Pare di sí. — Forestiero. E vorremmo adunque meravigliarci se l'anima nostra essendo per natura rispetto agli elementi di tutte le cose (τὰ τῶν πάντων στοιχεῖα) appunto in questo stesso caso, talvolta guidata dalla verità (ἀλήθεια) in alcuni di essi su ogni punto sta salda tal altra in altri va errando su tutti, e talune connessioni di essi in qualche modo le azzecca bene (ὀρθῶς δοξάζει), ma quando sian trasportati alle sillabe complesse e difficili delle cose, questi stessi elementi di nuovo li disconosce? — Socrate il giovane. Non è proprio nessuna meraviglia » (traduzione di Fraccaroli)].

piú semplici; ma non bisogna prenderla alla lettera, perché esse non sono costituenti atomistici (per dir cosí) di gruppi complessi, ma realtà che, pure entrando in rapporti reciproci di partecipazione e di comunione, rimangono unità esistenti in sé e per sé; e lo stesso si deve ripetere per le loro relazioni con le cose e cogli oggetti sensibili. Per ciò che riguarda le differenze tra la scienza e l'opinione e le due forme di questa, non c'è nulla di nuovo da indicare, salvo l'affermazione esplicita che causa di errore è la difficoltà di riconoscere gli elementi (cioè le Idee piú semplici) entro gruppi complessi[76], ossia di riconoscere le connessioni dei generi e delle specie superiori con quelle inferiori e delle Idee in generale con le cose.

Nel *Politico* si trovano numerosi esempi di divisioni dicotomiche, che riguardano principalmente la definizione dell'arte politica o regia, alla quale altre divisioni sono subordinate e si espongono i criteri che debbono dirigere quel procedimento[77]. Ma queste trattazioni ci interessano molto meno di ciò che il dialogo dice sul μέτριον (la giusta misura nelle cose), che troverà larghi sviluppi in seguito, mentre chiarisce e determina dottrine esposte precedentemente. L'arte della misura (ἡ μετρητική) ha sempre per oggetto la lunghezza e la brevità o, in generale, qualche aspetto dell'eccesso e del difetto: ma in essa occorre distinguere due forme, l'una delle quali riguarda la relazione reciproca delle cose alla grandezza e alla piccolezza (in quanto misura le cose come grandi o piccole confrontandole fra loro), l'altra l'essere che è necessario alla produzione[78] (κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν[79]). Infatti si può giudicare, oltreché delle relazioni che il piú grande ha col piú piccolo e viceversa, di quelle che essi hanno (nelle cose) con la giusta misura (τὸ μέτριον), che costituisce il fondamento della differenza che esiste tra i buoni e i malvagi, ossia, si può dire, tra il bene e il male. Senza quella relazione non esisterebbero né le arti produttive, né i loro prodotti. Infatti, a

---

[76] *Politico*, 278 d. [Vedi nota precedente, *in fine*].
[77] *Politico*, 262 a - 264 a.
[78] Seguo la versione di A. E. Taylor, *Platon*[3], p. 399.
[79] *Politico*, 283 d.

cominciare dalla politica[80], esse producono cose belle e buone soltanto in quanto, evitando tutto ciò che è sopra o sotto la giusta misura, conservano questa: ora, siccome quelle arti esistono, deve esistere anche la giusta misura, nello stesso modo che, come si è detto, è vera anche l'affermazione inversa. Bisogna dunque dividere la metretica in due parti, l'una delle quali include tutte le arti che misurano il numero, le dimensioni spaziali, ecc., nelle loro relazioni reciproche, l'altra, quelle che si riferiscono alla giusta misura, al conveniente, all'opportuno, al doveroso (τὸ μέτριον, τὸ πρέπον, τὸν καιρόν, τὸ δέον), a tutto ciò che sta in mezzo fra due estremi[81]. (Qui, come osserva il Taylor[82], si ha l'antecedente del principio della *mesótes,* di cui Aristotele non rivendica mai la paternità). Se si intende la scienza della misura in questo secondo senso, ciò che si è detto coincide con l'affermazione che essa si riferisce a tutto ciò che diviene: quella metretica è attribuita a molti uomini di ingegno fine (in cui abitualmente si vedono dei Pitagorici), ai quali però si rimprovera di non sapere distinguere, ritenendole uguali, specie che invece differiscono fortemente[83].

---

[80] Afferma con ragione A. Diès, Platon, *Oeuvres complètes,* IX, 1, p. LXII, che la nozione della giusta misura è nel centro stesso del *Politico* e gli arreca la sua tonalità dominante e la sua armonia.

[81] Non si deve supporre che le arti della prima sezione costituiscano le matematiche pure e quelle della seconda le loro applicazioni tecniche. Platone, come risulta anche dalla fine del *Filebo* (56 d - 57 e), non ha mai abbandonato la sua alta valutazione delle prime, quali scienze esatte. Occorre ricordare che la distinzione di due forme di metretica sorge a proposito della accusa di prolissità che si pensa possa essere rivolta ai discorsi precedenti e vuol mostrare che una trattazione deve essere giudicata secondo lo scopo che vuole raggiungere. Nel *Teeteto* si parla delle difficoltà che si possono sollevare quando, ad es., si riconosce che 6 dadi sono maggiori di 4 e minori di 12 (154 c). Si tratta di misure relative, non assolute, perché non si fondano su un criterio unico, che nelle arti che hanno per oggetto la produzione è dato dalla giusta misura e nelle matematiche pure dalle loro proprie unità di misura.

[82] *Op. cit.,* p. 399.

[83] *Politico,* 283 c - 285 a. [« Forestiero. Innanzi tutto dunque consideriamo in sé ogni soverchio (ὑπερβολή) e ogni difetto (ἔλλειψις), affinché secondo ragione possiamo lodare e biasimare ciò che nei singoli casi in sí fatte discussioni si dice piú in lungo che non occorra o al contrario. — Socrate il giovane. Conviene far cosí. — Forestiero. E se proprio di queste cose ne discorressimo, mi pare che ci tornerebbe a proposito. — Socrate il giovane. Di quali? — Forestiero. Della

Alcune osservazioni necessarie. Il *Politico,* mentre afferma che tutte le cose nelle quali entra l'arte, partecipano in qualche

---

lunghezza e della brevità e d'ogni sovrabbondanza o mancanza. Perocché, è vero? per tutte queste cose c'è l'arte di misurare (μετρητική). — SOCRATE IL GIOVANE. Sí. — FORESTIERO. Dividiamola dunque in due parti, poiché è necessario per ciò che ora cerchiamo. — SOCRATE IL GIOVANE. La distinzione mi dirai dove farla. — FORESTIERO. Qui: l'una relativa ai rapporti reciproci di piccolezza e di grandezza, l'altra relativa all'essenza necessaria per ⟨ché si produca⟩ la generazione. — SOCRATE IL GIOVANE. Come dici? — FORESTIERO. O non ti pare conforme a natura che il piú grande non si deva dir piú grande di alcun'altra cosa se non del piú piccolo, e il piú piccolo alla sua volta piú piccolo del piú grande e non di alcun'altra cosa? — SOCRATE IL GIOVANE. A me sí. — FORESTIERO. E che? Ciò che supera la natura del giusto mezzo (μέτριον) o ne è superato, sia nei discorsi sia nei fatti, non riconosceremo forse che accade realmente, e che secondo questo canone anche differiscono tra noi i buoni e i cattivi? — SOCRATE IL GIOVANE. È, pare. — FORESTIERO. Due dunque bisogna porre che siano questi modi di essere e queste distinzioni del grande e del piccolo, non già, come dicevamo testé, che si devano ⟨considerare⟩ solo nel rapporto reciproco tra di loro; ma, come si è detto ora, è piuttosto da distinguere da una parte il rapporto reciproco, dall'altra il rapporto col giusto mezzo (πρὸς τὸ μέτριον). E il perché di ciò vogliamo sentirlo? — SOCRATE IL GIOVANE. Perché no? — FORESTIERO. Se uno non ammette la natura del piú che soltanto in rapporto al meno, non la si avrà mai in rapporto al giusto mezzo. Non è cosí? — SOCRATE IL GIOVANE. Cosí è. — FORESTIERO. Non distruggeremo noi dunque e le arti stesse e le opere loro tutte quante con questo discorso, e non ridurremo a nulla anche la politica che ora cerchiamo e l'arte testoria di cui abbiamo parlato? Perocché tutte queste tali arti nel proceder loro si guardano da quel piú e da quel meno che è in rapporto al giusto mezzo, non come da cosa che non esista, ma come da cosa pericolosa, ... e in questo modo salvando la misura (τὸ μέτρον) fanno buone e belle le opere loro. — SOCRATE IL GIOVANE. Non c'è che dire. — FORESTIERO. Se dunque distruggiamo la politica, senza uscita sarà la nostra conseguente ricerca della scienza regia. — SOCRATE IL GIOVANE. Proprio cosí. — FORESTIERO. Forse che dunque, come nel *Sofista* siamo riusciti a dimostrare che è ciò che non è (εἶναι τὸ μὴ ὄν), poiché il ragionamento non avea che questa soluzione, cosí qui dovremo costringere il piú ed il meno ad esser misurabili non solo nel rapporto reciproco, ma anche in rapporto alla produzione di ciò che è nel *giusto mezzo* (μέτριον)? Perocché non è certo possibile che né politico né alcun altro si dia indiscutibilmente competente nel suo operare, quando ciò non sia ammesso. — SOCRATE IL GIOVANE. Facciamo dunque ora questo di buon proposito. — FORESTIERO. Piú grande, caro Socrate, è questa impresa anche dell'altra; sebbene anche di quella ce lo ricordiamo come è stata lunga. A ogni modo il presupporre su di ciò una cosa come questa, è molto ragionevole. — SOCRATE IL GIOVANE. Quale cosa? — FORESTIERO. Che una volta o l'altra ci sarà pure bisogno di quel che si è detto ora per la dimostrazione stessa dell'assoluto (αὐτὸ τἀκριβές). Che poi, per ciò che serve al caso nostro, la cosa sia provata bene e a sufficienza, questa argomentazione mi pare ci soccorra magnificamente, cioè che ci è d'uopo del pari credere e che le arti tutte esistano e che insieme il piú e il meno si misurino, non solo nel rapporto reciproco, ma altresí in quello

modo della misura[84], riconosce che in tutte le arti ciò che è eccesso o difetto rispetto al giusto mezzo non è un'irrealtà, ma una realtà molesta da cui esse si guardano[85]: nello stesso modo, se nel divenire si deve ricercare il μέτριον, non si deve ritenere che ciò che ne differisce non vi appaia. Infatti, come appare dal mito famoso dei due movimenti opposti dell'universo[86], dalla natura del corporeo di cui partecipa l'universo provengono i disordini e i mali che esso presenta. Infatti il cielo o il mondo è un essere vi-

---

con la produzione del *giusto mezzo* (ἡ τοῦ μετρίου γένεσις): perocché se questo è, sono anche le arti, e se quelle sono, è anche questo; e non essendo qualsivoglia dei due neppur l'altro sarà mai. — SOCRATE IL GIOVANE. Questo è bensí molto giusto; ma cosa poi ne consegue? — FORESTIERO. Ne consegue che potremmo divider l'arte del misurare in quel modo che fu detto, tagliandola in due in questo punto, ponendo cioè da una parte di essa tutte quante le arti che misurano il numero e la lunghezza e l'altezza e la larghezza e i movimenti in rapporto ai loro contrarî, e dall'altra quante invece ⟨fanno ciò⟩ *in rapporto al giusto mezzo,* al *conveniente,* all'*opportuno, al doveroso e a quante altre* ⟨*determinazioni*⟩ *stanno di casa in mezzo fra gli estremi* (ὁπόσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὁπόσα εἰς τὸ μέσον ἀπῳκίσθη τῶν ἐσχάτων). — SOCRATE IL GIOVANE. Son grandi sezioni veramente quelle che hai detto e ben differenti l'una dall'altra. — FORESTIERO. Ciò infatti, o Socrate, che, credendo di dire una gran cosa, dicono talvolta molti uomini autorevoli, cioè che *l'arte della misura* (μετρετικὴ) comprende tutte quante le cose che posson darsi, questo è precisamente ciò che fu detto appunto ora. Perocché ogni cosa in cui entri arte, ammette in qualche modo misurazione. Ma per non essere costoro avvezzi a badare nel distinguere alle specie, mentre congiungono subito insieme queste cose tanto differenti credendole uguali, viceversa fanno l'opposto non dividendone altre in parti; quando è invece d'uopo, da un lato, come appena uno s'accorga della relazione di molte cose tra loro, non distaccarsene prima di aver veduto tutte le differenze che siano in esse, quante, s'intende, hanno carattere di specie, e dall'altro lato, quando si vedano in molte cose diversità di molte sorta, non ritenersi lecito per peritanza di disinteressarsene senza aver costretto dentro una uniformità tutte le cose tra loro affini e di averle rinchiuse nell'essenza di una specie. »].

[84] *Politico,* 285 a. [Si veda la nota precedente, *in fine*].

[85] *Politico,* 284 a. [Si veda il testo nella nota 83].

[86] *Politico,* 269 c - 273 e. [Purtroppo il mito è troppo ampio (occupa circa cinque pagine) perché lo si possa riportare. Ma è bene che il lettore, a questo punto, se lo rilegga. Il passo che interessa maggiormente il tema del presente studio è proprio all'inizio: « Durare sempre nello stesso rapporto e allo stesso modo ed essere sempre lo stesso conviene soltanto alle piú divine fra tutte le cose, e *la natura del corpo non è di quest'ordine.* Ora questo che noi chiamiamo cielo e mondo molte cose magnifiche ricevette da chi lo ha generato, *ma è però partecipe anche del corpo*; cosicché *non gli fu possibile essere affatto esente da mutamenti* ... »].

vente e fornito d'intelligenza, ma partecipa anche del corpo; perciò quando la Divinità, dopo averne diretto per un periodo il corso, lo abbandona a se stesso, si muove per un altro periodo in senso opposto, e da prima segue con maggiore esattezza gli insegnamenti del suo artefice (δημιουργός) e padre, ma poi va sempre piú trascurandoli, per l'azione dell'elemento corporeo della sua composizione, insito alla sua antica natura, che partecipava di un grande disordine prima di giungere all'ordinamento cosmico attuale. Infatti l'universo ha ricevuto dal suo formatore tutte le cose belle che possiede; invece proviene dalla sua antica struttura tutto ciò che di molesto e di ingiusto avviene nel cielo. Anche l'opera demiurgica, di cui si parla qui, deve consistere nell'ordinare l'universo e gli esseri che ne fanno parte secondo un criterio che deve identificarsi col μέτριον; ma tale opera può trovare un ostacolo nell'elemento corporeo. Ciò viene a spiegare perché la *doxa,* intesa nel suo senso ristretto di conoscenza che riguarda il mondo del divenire, non possa mai elevarsi a scienza e possa sempre dar luogo all'errore.

La teoria del μέτριον, che riprende e determina quella esposta nel *Gorgia* su τάξις e κόσμος, mentre collega strettamente i criteri etico-estetici ai matematici, mette questi ultimi ben piú in luce del dialogo precedente. Si deve poi notare che il *metrion* di cui si parla è la giusta misura nelle cose, che può essere o no prodotta, tanto è vero che si parla della sua γένεσις[87]: da ciò segue che presuppone un criterio ideale, che è mediatamente la causa di tutto il bene che le arti umane producono e che si incontra nell'universo e che fa pensare a quel primo principio incondizionato della *Repubblica* che è il fondamento di ogni realtà e di ogni conoscenza, ragion d'essere di ogni cosa retta e bella. Sia qui, sia, come si vedrà poi, nel *Filebo,* si può supporre che il mondo ideale costituisca, come dice esplicitamente il *Timeo,* il modello che il Demiurgo contempla quando forma e ordina l'universo. Tutto ciò mostra nel pensiero di Platone uno sviluppo continuo, che dal *Gorgia,* attraverso la *Repubblica,* conduce al *Politico,* e poi alle opere posteriori. La stessa cosa quasi si deve ripetere per il con-

[87] *Politico,* 284 c-d. [Si veda il passo alla nota 83].

cetto del Demiurgo che, accennato appena nel Fiturgo della *Repubblica*[88] e presentato poi sotto il suo nome nel *Sofista* e nel *Politico,* riappare nel *Filebo* e compie la funzione di protagonista nel *Timeo.*

L'insistenza sempre maggiore di Platone su questo argomento, mostra di per sé che il Demiurgo non è, come si è preteso, una figura mitica, ma che ha un ufficio essenziale nella dottrina platonica, perché serve a spiegare come l'ordine del mondo ideale (che non esercita un'azione efficiente) possa riflettersi in quello sensibile. Si trattava non soltanto di chiarire il rapporto esistente fra di essi, ma anche di dar ragione della sua stessa esistenza.

Non è inutile un'osservazione. Sebbene il mito del *Politico* non parli dell'Anima Cosmica, è certo che la implica, perché afferma che il mondo è « vivente e ha ottenuto saggezza da parte di colui che in origine lo ha composto »[89]. Siccome gradatamente li trascura sempre piú ed è cosí causa di disordini, si potrebbe scorgere, in questo mito, un antecedente di quell'Anima malvagia del mondo, che alcuni interpreti vogliono trovare nelle *Leggi*[90]. Ma questa tesi non sarebbe giustificata. Il mito tenta di mostrare come nel mondo si presentino insieme l'ordine e il disordine, e si vale per darne ragione della successione di due movimenti opposti, mentre nel *Timeo* il disordine proveniente dal principio del divenire riceve ordine e misura per l'azione del Demiurgo; perciò il *Politico* deve rappresentare quel principio come insito in un'anima. Il vero pensiero di Platone si trova nell'affermazione, che già appare nel *Fedone* e che si ripresenta nel *Timeo*[91], che il corporeo è la causa di tutte le imperfezioni. Si può notare anche che il Demiurgo, che muove se stesso e che « guida tutti gli esseri che si muovono »[92], compie l'ufficio che il *Fedro* assegna all'anima.

---

[88] Colgo quest'occasione per correggere uno strano errore in cui sono caduto in *Il concetto del tempo,* p. 21, riferendo al Fiturgo *Repubblica,* 596 c, mentre se ne parla soltanto a p. 597 b.

[89] *Politico,* 269 c-d. [τὸ γὰρ πᾶν ... ζῷον ὂν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος, αὐτὸ κατ' ἀρχάς].

[90] *Leggi,* X, 896 e - 898 c.

[91] *Timeo,* 86 b.

[92] *Politico,* 269 e. [È bene leggere l'originale: « αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν ἀεὶ σχεδὸν οὐδενὶ δυνατὸν πλὴν τῷ τῶν κινουμένων αὖ πάντων ἡγουμένῳ »].

Il Demiurgo del *Timeo* crea l'anima, la quale riassume l'ufficio assegnatole dal *Fedro*. Il Demiurgo automotore del *Politico* è posto nel mondo del divenire; quello del *Timeo*[93], che rimane nel proprio stato di immobilità dopo la formazione dell'universo sensibile, è collocato cosí tra la sfera del mutamento e quella immutabile delle Idee, ma appartiene, in sé, alla seconda.

[93] *Timeo*, 42 c.

CAPITOLO QUARTO

L'ULTIMA COSTRUZIONE PLATONICA

SOMMARIO: § *a*) Il Filebo. — § *b*) La teoria delle Idee Numeri. — § *c*) Il Timeo. — § *d*) Le Leggi. — § *e*) La Lettera settima.

All'ultima fase del pensiero platonico appartengono il *Filebo,* il *Timeo,* il *Crizia,* le *Leggi*: si collegano a questi dialoghi l'insegnamento orale sulle Idee Numeri e la *Lettera settima.*

§ *a*) IL FILEBO[1].

Nel *Filebo* si ricerca quale sia la natura del bene e il personaggio che dà il nome al dialogo sostiene che, per tutti gli esseri viventi, consiste nel piacere. Socrate invece, il quale parla dell'uomo soltanto, lo identifica coll'esercizio dell'intelligenza. Si

[1] Per il *Filebo* si trovano maggiori notizie in *Il concetto del tempo,* pp. 75-86, dal quale tolgo diversi passi. In alcune cose mi allontano da quello scritto. [Siccome il LEVI traccia un quadro molto ampio delle dottrine sia metafisiche sia gnoseologiche del dialogo, non potremo riportare tutti i passi ai quali egli rinvia e dovremo ovviamente limitarci (come già abbiamo fatto per altri dialoghi) a riportare i luoghi strettamente attinenti al tema specifico di questo saggio. Per quanto concerne i passi di carattere metafisico che qui non possiamo riportare, avvertiamo il lettore che dovrà controllare soprattutto quelli concernenti l'*illimitato* o *indefinito* (ἄπειρον), in cui — come giustamente il LEVI sostiene — sta la radice di ogni male e di ogni errore. La traduzione dei passi che riportiamo è di M. FAGGELLA, Bari, Laterza].

tratta di determinare quale sia la condizione o disposizione d'animo che può rendere felice la vita di tutti gli uomini[1bis]. Socrate osserva che il nome di piacere è dato a stati molto diversi e anche opposti, talché, se si vogliono qualificare tutti come beni, occorre ricercare quale sia l'elemento comune che permette di attribuire loro tale predicato di beni; però tale ricerca non può approdare se prima non si prende posizione di fronte all'antico e imbarazzante problema dell'Uno e dei Molti[2]. Si deve osservare subito che, quando si tratta di oggetti concreti, di unità che nascono e periscono (ad esempio, quando si attribuiscono agli stessi esseri predicati opposti, come grande e piccolo, pesante e leggero, e si afferma che lo stesso individuo, pure essendo uno, risulta di piú membra o parti), l'unione dell'uno e dei molti non presenta gravi ostacoli; le difficoltà di questo genere sono popolari, e tutti comprendono che si tratta di cose fanciullesche, facili, che tutti ormai riconoscono non essere degne di confutazione. Le difficoltà vere e gravi sorgono invece nel caso di unità (ἑνάδες, μονάδες) come uomo, bue, bello, bene; e sono essenzialmente queste: 1°) se si debba ammettere che tali unità esistono veramente; 2°) come ciascuna di esse, essendo sempre la stessa e non ammettendo genesi e distruzione, sia però fermissimamente una[3]; 3°) come si possa pensare il rapporto tra questa unità e gli infiniti individui che divengono. Si deve ammettere che si frantumi in essi e diventi

---

[1bis] *Filebo*, 11 b-d.

[2] *Filebo*, 12 c - 14 c.

[3] Il difficilissimo testo, che ha dato luogo a svariate interpretazioni, è il seguente: εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην [15 b]. Mi allontano alquanto dalla versione data nel *Concetto del tempo* (p. 76). Le parole « non ammettendo genesi e distruzione » si collegano all'affermazione precedente che non è seria la difficoltà che si presenta a proposito dell'unione di unità e molteplicità e in generale di predicati opposti nelle cose concrete (che appunto nascono e periscono); e i due testi insieme richiamano quelli del *Parmenide* in cui si dice che tali connessioni si spiegano ammettendo che lo stesso oggetto possa partecipare a Idee opposte (del simile e del dissimile, dell'unità e della molteplicità), e che la vera difficoltà sorgerebbe quando si potesse dimostrare che l'unione degli opposti si incontra nelle stesse realtà intelligibili (129 a - 130 a). È dunque chiaro che questa *aporia* del *Filebo* riguarda l'unione degli opposti e in particolare dell'unità e della molteplicità nelle Idee, cioè il problema discusso e risolto nel *Sofista*.

un molteplice o che vi risieda intera separandosi da se stessa, talché (ciò che sarebbe il colmo dell'impossibilità) sia una e identica in ciascuno e nei molti[4]?

Della prima aporia non si discute; probabilmente Platone doveva ritenere che trovasse una soluzione nella sua tesi costante che l'esistenza delle Idee è condizione necessaria della possibilità della scienza[5]. Quanto alla seconda, che trova un riscontro nel *Parmenide* (che nella seconda parte studia i modi in cui si possono pensare i rapporti fra l'unità e la molteplicità nella sfera delle Idee), non è discussa particolarmente. È chiaro che Platone ritiene che la soluzione data nel *Sofista* del problema generale della unione degli opposti nelle realtà intelligibili è sempre valida, e perciò si limita ad interpretare le relazioni tra l'uno e il molteplice in un modo che gli permette di superare le difficoltà contenute nella terza *aporia,* che ne riassume una presentata nella prima parte del *Parmenide* a proposito dei rapporti fra le Idee e le cose sensibili[6].

L'identità dell'uno e del molteplice è inclusa in ogni proposizione che si formuli ed appartiene ad ogni discorso. Per risolvere la difficoltà che ne deriva, occorre seguire una via la quale ha condotto a tutte le scoperte che sono state fatte nelle arti. Gli antichi, migliori di noi e piú vicini agli Dei, ci hanno trasmesso la tradizione della rivelazione divina agli uomini, che tutte le cose, che sempre diciamo essere, risultano di unità e di molteplicità, e hanno in sé originariamente il limite e l'illimitato (πέρας καὶ ἀπειρία): quindi noi dobbiamo porre un'Idea per ogni cosa che forma l'oggetto della ricerca, e poi due o tre o qualche altro numero, e procedere ugualmente per ciascuna di queste unità subordinate, sicché possiamo dire dell'unità originaria non soltanto che è una e molteplice e un infinito, ma quale quantità determinata sia (ὁπόσα). Non si deve collegare l'infinito col molteplice prima di avere riconosciuto tutto il numero che sta fra l'infinito e l'unità; allora si può arrestare il processo di divisione e lasciare che ogni singola unità vada a perdersi nell'illimitato.

---

[4] *Filebo,* 14 c - 15 b.
[5] Cfr. p. 24, nota.
[6] *Parmenide,* 131 a-e.

Ma ai nostri giorni i sapienti passano senz'altro dall'uno al molteplice e lasciano sfuggire i termini medi: in ciò consiste la differenza tra la ricerca dialettica e la discussione eristica[7]. Questa teoria, che richiama chiaramente dottrine pitagoriche, non contraddice, ma completa ciò che il *Sofista* afferma sui rapporti di partecipazione delle Idee in quanto sviluppa il cenno del *Fedro* sulla divisione che enumera le specie incluse nel genere[8]. I rapporti di partecipazione fanno sí che un'Idea, collegandosi con altre subordinate, possegga un certo numero di note e cosí includa una quantità determinata di specie: quindi, sebbene la divisione che opera su di essa riguardi direttamente ciò che la nostra logica chiama la sua estensione, ne presuppone la comprensione. Non si prescrive piú, come nel *Sofista,* che la divisione sia sempre dicotomica, perché si ammette che distingua tre o piú specie nel genere considerato[9].

La teoria ora esposta si riferisce a tutta la realtà, ideale e sensibile[10]. Nelle Idee, l'unità deve essere costituita dal genere, la molteplicità determinata dal numero delle specie e l'*apeiron* dalle note, illimitate per sé, ma limitate entro le specie stesse. L'infinito non essere delle Idee di cui parla il *Sofista,* costituito dalle loro partecipazioni negative, resta fuori di esse. È inutile ricordare che l'*apeiron* di cui si parla nel *Filebo* non coincide col molteplice, perché questo può essere sia indeterminato che determinato. Quanto alle cose sensibili, si vedrà tra breve come questi termini debbano essere intesi. Per chiarire la sua esposizione, Socrate porta, fra gli altri esempi, quello della voce, che è insieme

---

[7] *Filebo,* 15 d - 17 a.

[8] *Sofista,* 270 b. Modifico su questo punto ciò che ho scritto in *Il concetto del tempo,* p. 73.

[9] *Filebo,* 16 d.

[10] Per ciò che riguarda la determinazione dell'unità, del *peras* e dell'*apeiron* nel mondo ideale, siccome il pensiero di Platone non offre spiegazioni complete, occorre interpretarlo con ipotesi. [In *Il concetto del tempo,* p. 79, Levi già precisava: « È poi necessario rilevare che fra il *peras* e l'*apeiron* delle Idee e quelli delle cose sensibili può esistere soltanto un'analogia di funzione, non un'identità di natura; infatti, mentre i primi sono studiati nella dottrina dei Numeri Ideali, i secondi lo sono nel *Timeo* ». Questo concetto egli lo ribadirà anche qui, piú oltre, ma è bene tenerlo ben presente, perché è uno dei punti chiave della sua interpretazione].

unità e molteplicità illimitata. Come non si deve passare immediatamente dall'illimitato all'uno, non si deve procedere senz'altro da questo a quello: cosí nell'illimitato della voce occorre distinguere un certo numero di vocali, di liquide, di mute, e, riducendole all'unità, considerarle tutte come lettere (suoni)[11].

In seguito Socrate ripresenta la teoria già esposta con parole che mostrano che ne limita l'estensione[12]; ed effettivamente gli esempi portati per chiarire il significato del *peras* e dell'*apeiron,* che sono presi dal mondo del divenire (di quello sensibile, anzi; ma in seguito appare che quei generi si incontrano anche entro la vita dell'anima), mostrano che la trattazione riguarda soltanto questo. Oltre al *peras* e all'*apeiron* si debbono considerare il miscuglio di entrambi e la *ragione o causa* di questo. Come esempio dell'illimitato Socrate ricorda il piú caldo e il piú freddo, che includono *il piú ed il meno,* i quali sono senza limiti e misura e lo stesso significato hanno il *fortemente* e il *dolcemente*: in tutti questi casi si tratta di variazioni indeterminate, di qualità, che escludono la *quantità* (ποσόν) e che hanno valore comparativo nella loro relazione reciproca, perché il *piú fortemente* è tale rispetto al *piú dolcemente.* Quando la quantità e la misura penetrano nella sfera della variazione indeterminata delle qualità, il piú e il meno debbono uscirne. La quantità determinata viene a fissare la variazione continua e a fermarla; e allora piú non esistono il piú caldo e il piú freddo, che per sé scorrono sempre e non si arrestano mai, e quindi si debbono collocare nell'*apeiron* insieme con tutto ciò che ammette il piú e il meno[13].

Questi sono presentati in modo tale da determinare meglio ciò che il *Politico* dice sull'eccesso e il difetto. Infatti i due ultimi termini designano soltanto una contrapposizione di quantità dei contenuti non determinati, mentre l'*apeiron* indica le continue variazioni intensive di qualità. Nella sfera del *peras* entra invece tutto ciò che ammette i contrari del piú e del meno: prima di tutto l'eguaglianza e l'eguale, poi il doppio e qualunque rap-

[11] *Filebo,* 17 a - 18 d.
[12] *Filebo,* 23 c.
[13] *Filebo,* 23 c - 25 a.

porto fra due numeri e due misure[14]. Altrove lo si designa con altre espressioni: la quantità e la misura (τὸ ποσόν καὶ τὸ μέτριον[15]), ciò che inserisce il numero[16]. Si tratta, insomma, come traduce il Taylor[17], della « determinazione matematica precisa, numero, rapporto, misura ». (Ciò fa già pensare che il *peras* coincida colla *giusta misura* del *Politico*: ma la cosa risulterà meglio in seguito). Si ha cosí una concezione del mondo del divenire che ripone la natura di esso nella variazione indefinitamente continua delle intensità qualitative. Soltanto quando tale variazione riceve una determinazione quantitativa, le cose concrete possono, nei loro raggruppamenti, riflettere l'ordinamento del mondo ideale, in quanto sono riducibili a generi (unità), divisibili in specie (pluralità determinate), che determinano un *apeiron* di qualità. Però il *peras* e l'*apeiron* delle cose nella loro natura primitiva (variazione indeterminata delle qualità, determinazione matematica precisa) hanno natura non identica, ma analoga a quella delle Idee.

Cosí si risolve il problema del rapporto fra le Idee e le cose, perché queste soltanto grazie al numero possono partecipare delle prime, che non si frammentano piú nella molteplicità delle seconde. Ogni Idea rimane in sé una e identica, e si rispecchia nelle cose grazie a un μεταξύ che corrisponde al suo *peras,* ossia al numero delle specie che include. La vera e propria partecipazione è eliminata e le difficoltà cui dà luogo il concetto di *mimesis* appaiono superate dal fatto che piú cose presentano le stesse determinazioni quantitative (due, tre, ecc.), sebbene l'Uno, il Due, il Tre siano unità uniche e irriducibili. (Come si vedrà tra breve, *peras* e *apeiron* appaiono anche entro l'anima umana).

Il *misto* (τὸ μικτόν) risulta dall'unione del *peras* e dell'*apeiron*. Evidentemente anche le Idee, che sono costituite dell'uno e dell'altro, appartengono a questo genere, ma il *Filebo* non ne parla direttamente e considera soltanto, sotto questo rispetto, il mondo del divenire.

---

[14] *Filebo,* 25 a-b.
[15] *Filebo,* 24 c-d.
[16] *Filebo,* 25 e.
[17] *Plato*[3], p. 414.

La teoria generale del πέρας e dell'ἄπειρον come fattori di ogni realtà, che cosí è un μικτόν, ha valore scientifico preciso, perché si fonda sulla certezza del mondo intelligibile, di cui quello in divenire offre un riflesso. Ma lo studio di questo ha un carattere diverso, sicché la trattazione seguente è, come dirà il *Timeo* sviluppando lo stesso argomento, un εἰκὼς μῦθος[18], una narrazione verosimile, che non supera la sfera della probabilità e quindi della δόξα[19]. Appunto perché si tratta del mondo del divenire, il misto, che è il prodotto dei due primi generi, è chiamato una nascita alla realtà (γένεσις εἰς οὐσίαν[20]), una realtà generata (γεγενημένη οὐσία)[21]: queste espressioni designano il processo con cui il divenire raggiunge, per l'azione determinante del *peras,* quella realtà relativa di cui è capace, e che consiste in una intuizione del vero e perfetto essere del mondo ideale.

Il misto (terzo genere) che proviene dalla funzione determinatrice del limite su qualche *apeiron,* include ciò che vi è di bello nella natura e nella vita e nell'anima dell'uomo. Cosí la salute proviene da una giusta proporzione di umori (così si può intendere, col Taylor[22], il troppo breve testo 25 e); la determinazione dei rapporti fra l'acuto e il grave, il rapido e il lento produce la perfezione di tutta la musica. La bellezza, la forza dei corpi, le qualità pregevoli dell'anima, risultano dall'unione dei due primi generi, per cui la determinazione quantitativa arreca misure e proporzioni definite a un illimitato[23]. Siccome tutti gli esempi di cui parla il *Filebo* presentano una giusta determinazione dell'illimitato, è chiaro che il *peras* è preso nello stesso senso della *giusta misura* del *Politico,* interpretata però in senso rigorosamente matematico. Anche qui si deve ripetere ciò che si è detto rispetto al caso precedente. Possono esistere determinazioni quantitative dell'*apeiron* che si allontanano dalla giusta misura, perché nel mondo empirico si presentano le malattie (che consistono

---

[18] *Timeo,* 29 d.
[19] Cfr. pp. 153 sgg.
[20] *Filebo,* 26 d.
[21] *Filebo,* 28 b.
[22] *Plato*[3], p. 415.
[23] *Filebo,* 25 e - 26 d.

in rapporti non proporzionati di umori), la bruttezza e la debolezza dei corpi e cosí via; ma si tratta di deviazioni di cui si dovrà cercare la fonte non piú (come nel mito del *Politico*) nella natura del corporeo soltanto, ma in quella dell'illimitato in generale, che comprende sia i corpi che le anime e che non si conforma all'azione della *causa o ragione della mescolanza* dei due primi generi, ossia, anche qui, del Demiurgo, che viene menzionato soltanto a questo punto, perché nella distinzione generale dei generi dell'essere di 16 c sgg. si tratta sia delle Idee che del mondo del divenire e la determinazione dell'*apeiron* delle prime non è una genesi e quindi non richiede una causalità demiurgica come quella del secondo. La differenza tra la classificazione iniziale in due e la seconda in quattro generi e la limitazione della seconda alla sfera del divenire è del resto messa in chiaro dall'affermazione che è necessario che tutte le cose che sono generate (τὰ γιγνόμενα) abbiano una causa (αἰτία) del loro generarsi[24].

L'agente si identifica con la causa, il paziente con ciò che è generato: occorre quindi tener conto di un quarto genere, quello della *causa della mescolanza dei due primi, e della genesi del terzo,* il quale forma tutte le cose generate (τὸ ... πάντα ταῦτα δημιουργοῦν[25]). Questa concezione dell'azione demiurgica, considerata causa della generazione del mondo del divenire, mentre costituisce uno sviluppo di pensieri accennati nella *Repubblica* e meglio chiariti nel *Sofista* e nel *Politico,* verrà poi trattata a fondo nel *Timeo.* La realtà generata può rispecchiare in sé, grazie alle determinazioni quantitative che il *peras* introduce nell'illimitate variazioni qualitative dell'*apeiron,* l'ordine del mondo ideale grazie all'azione di una causa, che è il Demiurgo che agisce per rendere l'opera sua tanto perfetta quanto lo consente la sua natura che include in sé nell'illimitato un fattore di irregolarità e di disordine. Il Demiurgo, appunto perché, come dice la stessa parola, è un artefice, agisce come ogni artefice, ossia regola l'opera sua su un modello, che è la realtà superiore delle Idee[26], la quale

[24] *Filebo,* 26 e.
[25] *Filebo,* 27 b.
[26] Cfr. *Cratilo,* 389 a-b.

a sua volta deve trovare il suo fondamento in un principio ultimo, il Bene. Di questo appunto si parla alla fine del dialogo, e i pochi cenni che vi si trovano permettono di comprendere perché la perfezione della realtà generata si consegua con la determinazione quantitativa dell'illimitato.

Il *Filebo,* dopo avere mostrato che il bene per l'uomo deve consistere in una mescolanza di conoscenza e di piacere[27], ricerca quali siano le cause (formali, come si dice di solito, forse meglio sarebbe dire le condizioni) che rendono pregevole un miscuglio in generale e le ripone nelle misure e nella proporzione (μέτρον καὶ συμμέτρου φύσις[28]). Ma cosí il bene si è rifugiato nella natura del bello, perché bellezza e virtú non sono mai altro che misura e proporzione[29]. Inoltre, ad esse deve unirsi la verità (in quanto genuinità, realtà), perché i componenti del miscuglio debbono essere veri, cioè puri (completamente corrispondenti al nome che portano)[29 bis]. Quindi il bene, se non si può catturare sotto un aspetto solo, può comprendersi sotto tre: bellezza, proporzione e verità, che, presi come un'unità, rendono buona la mescolanza[30]. A ciò segue la gradazione finale dei beni, che ha dato luogo a innumerevoli discussioni. Il primo posto è assegnato alla misura, al misurato, all'opportuno (καίριον, nel senso di misura[31]); il secondo a ciò che è proporzionato, bello, completo, sufficiente; il terzo all'intelligenza e alla saggezza (νοῦς καὶ φρόνησις); il

---

[27] Questa mescolanza presenta difficoltà. Il *Filebo* pone il piacere in generale nell'*apeiron* (27 e - 28 a; 31 a; 65 d); ma talvolta restringe tale affermazione, assegnando a questo soltanto i piaceri impuri, cioè misti a dolore. Invece quelli puri sono chiamati misurati (52 c-d). Ora, appunto questi ultimi sono ammessi, insieme con la conoscenza (che è del pari qualche cosa di misurato: 65 d), a costituire la mescolanza in cui risiede la vita buona: cosí pare che questa risulti di due aspetti, dell'illimitato e del limitato o determinato. Però il piacere, per sé, è sempre un *apeiron,* sebbene possa ricevere limitazione. La causa dovrà in questo caso risiedere nell'intelligenza umana (cfr. 30 d-e). Per i rapporti fra il νοῦς e il Demiurgo, causa delle mescolanze pregevoli dell'universo, si presentano difficoltà indicate in *Il concetto del tempo,* pp. 82-83.

[28] *Filebo,* 64 d.

[29] *Filebo,* 64 e.

[29 bis] Ivi.

[30] *Filebo,* 65 a. È facile notare oscillazioni nelle espressioni; però i concetti sono abbastanza chiari.

[31] Cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorff, Platon², II, p. 357.

quarto alle arti, alle scienze, alle opinioni rette; il quinto ai piaceri puri[32]. È chiaro (ed è generalmente riconosciuto) che i gradi quarto e quinto appartengono soltanto alla sfera del bene umano; ma si dovrebbe anche comprendere che lo stesso vale per il terzo, perché l'intelligenza e la saggezza di cui si parla sono quelle dell'uomo che sa mescolare rettamente le conoscenze e i piaceri, e perciò costituiscono l'αἰτία, in quanto causa efficiente del miscuglio[33]. Alle condizioni o cause formali di esso, ossia agli aspetti del bene in generale corrispondono invece i due primi gradi, e propriamente il primo alla misura e il secondo alla bellezza: quanto alla verità, deve, come si è detto, appartenere ai gradi quarto e quinto e al miscuglio in generale; inoltre, essa, nel suo aspetto soggettivo, come carattere dell'attività conoscitiva, deve porsi come appartenente al terzo grado, perché precedentemente[34] è detto che l'intelligenza è o identica alla verità o la cosa piú simile ad essa che vi sia.

In ultimo, cosí, si riprendono e si interpretano le teorie esposte nella prima divisione di tutte le forme della realtà in *peras* e *apeiron* e poi degli esseri e degli accadimenti del mondo del divenire in quattro generi. La misura o la proporzione o la bellezza o la verità o la genuinità, in cui si manifesta la suprema realtà del Bene, costituiscono il fondamentale principio di perfezione e quindi insieme la causa formale o la ragion d'essere di ogni miscuglio e perciò sia delle Idee che di tutto ciò che di normale e di pregevole si realizza nell'universo sensibile. Appunto perché le Idee sono monadi, cioè unità, in cui un molteplice di note è determinato da un numero fisso di specie, si può dire che esse hanno per condizione della giusta misura del loro *peras* la misura del principio supremo; e cosí si comprende anche perché il Demiurgo, fissando con determinazioni matematiche il continuo fluire delle intensità qualitative, realizzi la giusta misura nella sfera del divenire e cosí renda possibile in questo l'imita-

[32] *Filebo*, 66 a-c.

[33] Rispetto all'universo la stessa funzione è compiuta dalla suprema causa efficiente, il Demiurgo.

[34] *Filebo*, 65 d.

zione delle realtà intelligibili[35]. Ma questa rimane sempre concepita come trascendente il mondo del divenire, come risulta anche dalla teoria delle arti e delle scienze di cui dobbiamo ora parlare.

Da prima il *Filebo* distingue le conoscenze o scienze in discipline che mirano a produrre cose (τὸ δημιουργικὸν τῆς ἐπιστήμης) o arti industriali (χειροτεχνικαὶ ἐπιστῆμαι) e quelle che hanno per oggetto la cultura e il nutrimento dell'anima (περὶ παιδείαν καὶ τροφήν[35 bis]). Le prime si avvicinano piú o meno alla scienza (vera e propria) in conformità dell'elemento matematico che includono: infatti, se da esse si elimina ciò che includono di aritmetica, di metretica, di teoria del peso, non restano altro che congetture e procedimenti di pratica empirica. L'esempio migliore di ciò è offerto dalla musica in cui c'è molto di non chiaro e poco di solido; all'estremo opposto sta l'architettura, che, valendosi sempre di misure e di strumenti di precisione, è la piú esatta fra le arti industriali[36]. Anche le scienze esatte si debbono suddividere in applicate e pure; le prime sono quelle delle masse, le seconde del filosofo. Cosí, mentre l'aritmetica applicata opera con unità concrete assai diverse tra loro (due buoi, due eserciti, ecc.), l'altra procede con unità assolutamente uguali, con numeri, non con oggetti numerati. In generale, l'aritmetica, la geometria, la logistica dei filosofi (cioè i rami esclusivamente teoretici di quelle discipline) superano assai quelle applicate per chiarezza, per esattezza, per purezza e per verità[37]. Al disopra di tutte queste discipline sta la dialettica, che, avendo per oggetto il vero essere eterno, sempre identico, privo affatto di mescolanza, è l'unica conoscenza che possiede stabilità, purezza, verità, genuinità; è la piú pura, la piú vera che ci sia, e i nomi di intelletto (νοῦς) e di scienza (ἐπιστήμη) sono quelli che le spettano. Dopo di essa, vengono quelle che le sono piú affini; in seguito, tutte le altre. Le arti, per la maggior parte, si valgono di opinioni (*doxai*); le ricerche naturalistiche dei cosmologi studiano questo mondo (visi-

---

[35] In questa parte ho alquanto modificato l'interpretazione data in *Il concetto del tempo*, pp. 84-85.

[35 bis] *Filebo*, 55 d.

[36] *Filebo*, 55 c - 56 c.

[37] *Filebo*, 56 d - 57 e.

bile) per sapere come si è generato, come patisce, come agisce: ma su ciò che diviene e che sempre muta, che non è mai identico a se stesso, non vi è intelletto o scienza che possa conseguire la verità completa[38].

È cosí presentata una teoria della scienza che sostanzialmente coincide con quella della *Repubblica*, integrata dagli sviluppi di pensiero delle opere posteriori. A differenza del dialogo precedente, però, il *Filebo* distingue il νοῦς da ἐπιστήμη; ma se è sicuro che il primo significa l'intuizione intellettuale (sia delle Idee che dei loro nessi immediati), la seconda i procedimenti discorsivi di pensiero riguardanti le realtà intelligibili, è incerto se Platone qui tenga conto della visione unitaria di essi e perciò non è chiaro a quale funzione conoscitiva la assegni. In ogni modo, è chiaro che la dialettica deve determinare il sistema totale delle Idee, risalendo gradatamente dalle specie ultime ai generi superiori, dividendo poi questi progressivamente in ispecie e sottospecie, stabilendo le partecipazioni positive e negative di ciascuna delle realtà intelligibili, riconoscendo i rapporti che esi-

---

[38] *Filebo*, 58 a - 59 c. [«PROTARCO. Che dobbiamo intendere per dialettica? — SOCRATE. Evidentemente, dev'essere quella che ha conoscenza di tutte le altre citate ora. Perché, quest'arte, la quale versa su quel che è, ed è veramente e sempre allo stesso modo (περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντος καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως), io credo che tutti coloro che hanno un po' d'intelligenza debbano tenerla per conoscenza piú vera d'ogni altra. E tu di questo che cosa pensi, o Protarco? — PROTARCO. Ho sentito, o Socrate, dire spesso da Gorgia, che l'arte del persuadere sia la piú insigne di tutte le arti, come quella a cui tutte le arti son sottomesse, e non per forza, ma spontaneamente; e perciò questa si eleverebbe di gran lunga sopra tutte. Ora io non vorrei dar contro né a te né a lui. — SOCRATE. Mi pare che avresti voglia di dire dell'altro, ma, per vergogna, hai deposto le armi. — PROTARCO. Sia pure come ti piace. — SOCRATE. È colpa mia se non hai preso il mio pensiero? — PROTARCO. Quale? — SOCRATE. Io non t'ho domandato affatto, Protarco caro, quale arte o scienza emerga fra tutte le altre, perché piú grande, piú illustre e piú utile a noi, ma quale ricerchi la chiarezza, l'esattezza, la verità, anche se sia piccola, i piccoli siano i suoi frutti. Ecco quello che si cercava. Ma vedi: Gorgia non s'avrà a male, se tu ora concederai alla sua arte d'essere la piú utile agli uomini; ma, in rapporto alla cosa di cui si parla, come ho detto poco fa del bianco, che, anche se è piccolo, purché sia puro, avanza il molto che non è puro, perché è il piú vero, cosí anche ora guardando a fondo, e ragionando adeguatamente, senza badare all'utilità o all'onore che ci può dare una scienza, ma considerando solo se nell'anima nostra è insita una forza di amare il vero e d'operare tutto per esso, e ricercando ciò che v'è di puro nell'ingegno

stono tra i sommi generi e tra essi e le forme inferiori. Cosí si evita l'errore che si verifica quando il pensiero, non avendo determinato i termini intermedi, collega idee incompatibili. È probabile che l'ultima garanzia del procedimento dialettico debba esser posta, come nella *Repubblica,* nel fondare tutte le conoscenze su un principio assoluto, l'Idea del Bene, che, per i suoi caratteri di misura, di bellezza e di verità, presenta le condizioni necessarie per dar ragione della realtà e della conoscibilità delle altre Idee, che in qualche modo partecipano della sua perfezione. Rimane incerta la posizione delle matematiche pure, che, in quanto discipline esatte o filosofiche, non dovrebbero partire da ipotesi come quelle che la *Repubblica* assegna alla *dianoia*: ma siccome, per certezza e verità, sono poste sotto la dialettica, si deve ritenere che si servano di quel procedimento, e perciò possano dar luogo a errori: a questi poi si debbono aggiungere quelli inerenti all'uso dei procedimenti matematici, che si verificano quando si stabiliscono relazioni di uguaglianza fra termini diversi (per esempio, $3 = \sqrt{10}$). Anche in questo caso, si afferma di qual-

---

e nella sapienza, vediamo se si può dire che questa scienza, fra le analoghe, possegga un massimo grado di purezza, o se bisogni cercarne un'altra piú eccellente. — PROTARCO. Vedo. Ma temo che sia difficile ammettere un'altra scienza od un'altra arte che aderisca alla verità piú di questa. — SOCRATE. Non è vero che dici questo considerando che la maggior parte delle arti, e quante volgon su questo oggetto, ricorrono, innanzi tutto, alle opinioni (δόξαις χρῶνται), e cercano con diligenza tutto ciò che si riferisce alle opinioni? Ora, se uno vuol fare ricerche sulla natura, sai tu che egli indagherà per tutta la vita sulle cose di questo nostro universo, come son nate e come patiscono e agiscono? È o non è cosí? — PROTARCO. Sí, di certo. — SOCRATE. Ora, non sulle cose che sono sempre, ma su quelle che divengono, che diverranno, che son divenute quest'uomo intraprenderà il suo lavoro. — PROTARCO. Verissimo. — SOCRATE. Ma che cosa di chiaro si può scoprire, secondo la verità la piú esatta, in ciò che non è, e non è mai stato e non esiste ora in un modo costante? — PROTARCO. Nulla. — SOCRATE. Nelle cose che non han nulla di stabile, in che modo noi troveremo stabilità? — PROTARCO. In nessun modo. — SOCRATE. *Nessun intelletto, dunque, nessuna scienza può possedere su queste cose la verità genuina.* — PROTARCO. Almeno non è plausibile. — SOCRATE. Ora mettiamo da parte te, me, Gorgia e Filebo; ma lasciamo che il ragionamento ci attesti questo. — PROTARCO. Cosa? — SOCRATE. Che stabilità, purezza, verità e ciò che chiamiamo schiettezza, appartengono solo alle cose che sono sempre in uno stato costante e non sono mescolate affatto, e, in secondo luogo, alle cose che vi sono piú affini. Tutte le altre, conviene porle appresso ed in ultimo. — PROTARCO. Giustissimo. »].

che cosa ciò che ne differisce. Siccome rispetto alle Idee e agli enti matematici è possibile l'errore, la *doxa* si riferisce anche ad essi, sebbene il *Filebo* parli espressamente soltanto di quella che riguarda il mondo del divenire.

Come si è detto, le arti industriali, le matematiche applicate, la cosmologia, appunto perché hanno per oggetto esseri che si generano e non sono mai identici, non possono arrecare altro che opinioni prive di solidità e di certezza. In che cosa consistano e come possano dar luogo all'errore risulta dalla descrizione che dà il *Filebo* della *doxa* (intesa sempre come giudizio), descrizione che negli esempi portati riguarda bensí fatti della vita comune di tutti i giorni, ma si può applicare a tutti gli aspetti che il giudizio può presentare quando ha per oggetto ciò che diviene: inoltre qui si determina, piú completamente di quello che fa il *Sofista,* la natura del pensiero errato. È ripresentata la tesi fondamentale di quel dialogo, che l'errore non ha natura negativa, ma positiva, cioè ha per oggetto qualche cosa di reale. L'opinare esiste e si riferisce sempre a qualche cosa; sia l'opinione retta o no, cioè vera o falsa, il soggetto non cessa mai di opinare. Come si distingue una qualità di opinione dall'altra[39]? La *doxa* deriva sempre (quando riguarda oggetti del mondo sensibile) dalla memoria e dalla apprensione sensibile (αἴσθησις). (Ciò significa che questa suscita immagini mnemoniche che la integrano e servono a interpretare la sensazione che cosí si trasforma

---

[39] *Filebo,* 37 a-c; 38 a-b. [« SOCRATE. Or via, si definirà con maggior chiarezza ciò che s'è detto ora sul piacere e sull'opinione (δόξα). C'è negli uomini un opinare (δοξάζειν)? — PROTARCO. Sicuro. — SOCRATE. E un godere? — PROTARCO. Anche questo. — SOCRATE. E quello che noi s'opina (τὸ δοξαζόμενον) è qualche cosa? — PROTARCO. Come no? — SOCRATE. E l'oggetto del godimento? — PROTARCO. Anche questo. — SOCRATE. E colui che opina, sia che opini rettamente (ὀρθῶς) o no (μὴ ὀρθῶς), non perde con questo mai l'opinare. — PROTARCO. Sicuro. — SOCRATE. E il soggetto che gode pure, o ch'esso goda a ragione o a torto, è chiaro che non perde mai la realtà del godere! — PROTARCO. Sí, la cosa sta proprio cosí. — SOCRATE. In che modo, allora, l'opinione può riuscir falsa (ψευδής) e vera (ἀληθής), e il piacere soltanto vero, quando ambedue le specie dell'opinare e del godere hanno una eguale realtà? — PROTARCO. È da esaminare. — SOCRATE. Il fatto che all'opinione sopravvengano il vero e il falso, e perciò essa diviene non soltanto opinione, ma tale e tale opinione, questo dici che bisogna esaminare? — PROTARCO. Sí, questo »].

nella vera e propria percezione). Se, ad esempio, alcuno scopre poco chiaramente qualche cosa da lontano, può cercare di determinare che cosa veda: allora si domanda cosa essa sia e da prima si risponde: "è un uomo"; e poi, avvicinandosi, può darsi che si dica che si tratta di un'immagine fabbricata da pastori. Se dovesse comunicare con la voce ad altra persona ciò che prima aveva detto a se stesso, l'opinione si muterebbe in discorso (λόγος)[40]. L'anima in questi casi si può assomigliare ad un libro nel quale l'affezione (τὰ παθήματα), risultante dalla coincidenza della sensazione e della memoria, scrive discorsi. Quando scrive cose vere, si formano in noi opinioni e discorsi veri, falsi nel caso opposto. Ma insieme allo scriba lavora nelle nostre anime un pittore che vi dipinge immagini delle cose dette interiormente (così, nell'esempio citato, il soggetto, mentre forma il giudizio che la cosa che scorge è un uomo, ne vede entro di sé l'imma-

---

[40] *Filebo*, 38 b-e. [Riportiamo da 38 a, perché il discorso rimane piú chiaro: « SOCRATE. Differisce per noi in niente, o amico, il piacere che nasce da opinione diritta e scienza (μετὰ δόξης τε ὀρθῆς καὶ μετ' ἐπιστήμης) da quello che nasce spesso in noi da opinione falsa e ignoranza (μετὰ τοῦ ψεύδους καὶ ἀγνοίας)? — PROTARCO. Mi pare che differiscano, e non di poco. — SOCRATE. Osserviamo allora la differenza. — PROTARCO. Guidami dove credi. — SOCRATE. Proprio per questa strada. — PROTARCO. Per dove? — SOCRATE. L'opinione (δόξα), noi l'abbiamo detto, può essere falsa (ψευδής) o vera (ἀληθής). — PROTARCO. Sí. — SOCRATE. A queste, come s'è visto, cioè all'opinione falsa e alla vera, tengon dietro spesso piacere e dolore. — PROTARCO. Difatti. — SOCRATE. Ma non è da memoria sempre e da sensazione che si genera in noi l'opinione e l'atto dell'opinare? — PROTARCO. Sicuro. — SOCRATE. Ma non dobbiamo pensare che, a tal riguardo, le cose vadano cosí? — PROTARCO. Come? — SOCRATE. Non converrai che talvolta a un uomo che di lontano vede non distintamente un oggetto accade di voler scernere quel che vede? — PROTARCO. Convengo. — SOCRATE. E non credi che questo tale cosí domandi a se stesso ...? — PROTARCO. Domandi cosa? — SOCRATE. "Che cos'è quello che mi appare lí ritto vicino al sasso, sotto quell'albero?". Tu non credi che dirà questo, a se stesso, alla vista di certo oggetto, del quale gli si presenta l'immagine? — PROTARCO. Mi pare. — SOCRATE. Ma dopo, come per dar risposta a se stesso, non credi direbbe: "è un uomo!", dicendo cosí a caso? — PROTARCO. Lo credo. — SOCRATE. Ma dopo, avanzando ancora, direbbe forse che l'oggetto della visione è un fantoccio, messo insieme da pastori. — PROTARCO. Sicuro. — SOCRATE. E se gli fosse vicino un altro, ed egli esprimesse di nuovo con la voce al vicino quello che aveva detto prima a se stesso, allora quel che chiamavamo opinione (δόξα) diverrebbe cosí discorso (λόγος). — PROTARCO. Sí, certo. — SOCRATE. Ma se, invece, egli è solo, prosegue ruminando in sé quel pensiero, e talvolta per lungo tempo. — PROTARCO. Sicuro! »].

gine); e anche queste pitture sono vere o false in corrispondenza delle opinioni e dei discorsi che, per dir così, illustrano. Ora, tutto ciò avviene sia rispetto alle cose presenti e passate che alle future. (Il *Filebo* non porta esempi di ciò che riguarda il passato; ma è facile supplire alla lacuna, pensando che chi crede erroneamente di percepire le rovine di una casa consumata dal fuoco, può immaginarsi l'incendio che l'ha distrutta). Rispetto al futuro, si deve dire che per tutta la vita siamo pieni di aspettazioni (ἐλπίδες), che sono discorsi interiori, cioè opinioni, ed immagini dipinte, che possono essere veri o falsi, perché è possibile opinare realmente rispetto a cose che non sono, non sono state e talvolta non saranno mai [41]. Ciò significa che le opinioni e le imma-

---

[41] *Filebo,* 38 e - 40 d. [Il presente passo è l'immediata prosecuzione del precedente: « Socrate. Dunque, pare a te che in questi casi la cosa avvenga come pare a me? — Protarco. Come? — Socrate. A me sembra che allora l'anima nostra assomigli ad un libro. — Protarco. Per che ragione? — Socrate. A me pare che allora la memoria che vien di rincalzo alle sensazioni, e le affezioni che vi sono connesse, scrivano quasi un discorso (λόγος) nelle nostre anime; e quando l'affezione scrive il vero l'opinione è anche vera (δόξα ἀληθής) e i discorsi nascono allora veri (λόγοι ἀληθεῖς) dentro di noi; ma quando il nostro scriba scrive il falso, vengon fuori cose contrarie alla verità. — Protarco. Mi pare proprio che sia così, ed approvo ciò che hai detto. — Socrate. Ora ammetti anche un altro artiero che lavora nello stesso tempo nella nostra anima. — Protarco. Quale? — Socrate. Il pittore, il quale, dopo dello scrittore, dipinge nelle anime le immagini di queste cose espresse (τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ ... γράφει). — Protarco. Come e quando diciamo questo? — Socrate. Quando noi, astraendo dalla vista o da altra sensazione gli oggetti dell'opinione o del discorso, vediamo in noi stessi in un certo modo le immagini delle cose opinate e dette. Forse ciò non ha luogo in noi? — Protarco. Certamente. — Socrate. Così, le immagini delle opinioni e dei discorsi veri son vere, quelle dei falsi false? — Protarco. Perfettamente. — Socrate. Ora, se s'ha ragione a dir questo, consideriamo anche quest'altro al riguardo. — Protarco. Che cosa? — Socrate. Se è necessario che ciò avvenga per le cose presenti e per le passate, ma per le future no. — Protarco. Per tutti i tempi, allo stesso modo. — Socrate. Ma i piaceri e i dolori, dunque, che concernono l'anima, non si è detto prima che precedono i piaceri e i dolori del corpo, in modo che a noi succede di pregustare dolore e gioia in rapporto al tempo avvenire? — Protarco. È verissimo. — Socrate. Or le lettere e le pitture, che abbiamo poco fa supposto formarsi dentro di noi, riguardano il passato e il presente, ma non già l'avvenire? — Protarco. No, certo. — Socrate. Allora mi ammetterai, che le cose che concernono l'avvenire sono tutte speranze (ἐλπίδες), e che noi, durante l'intera nostra vita, siamo sempre carichi di speranze? — Protarco. Lo ammetto e come! — Socrate. Via, dunque, in aggiunta a quanto abbiamo detto finora, rispondi un pochino a questo. — Protarco. A che cosa?

gini non corrispondono a una realtà oggettiva; ma il loro oggetto è non il non essere in senso assolutamente negativo (il nulla), ma qualche cosa di reale (benché essa possegga esistenza puramente soggettiva) entro l'anima dell'uomo che opina e forma immagini. Cosí è chiarita e determinata la tesi del *Sofista* che l'errore consiste nel pensare ciò che non è in quanto differisce dall'essere oggettivo, ma è in quanto possiede realtà. L'errore involontario di cui si parla, se non proviene, come il volontario, da quella specie della attività produttiva (ποίησις τις[42]) che mira a generare parvenze delle cose, deriva però da un'attività interiore che costruisce spontaneamente giudizi e immagini entro l'anima. Il *Sofista,* che mirava a dimostrare la possibilità dell'errore, aveva insistito sulla partecipazione dei generi e perciò sui nessi che formano le Idee fra loro, per mostrare che il giudizio errato consiste nel collegare termini inconciliabili; appunto per ciò, anche portando esempi presi al mondo empirico[43] e indicando

---

— Socrate. Non è vero che un uomo giusto, pietoso e buono in tutto il senso della parola è caro agli dei? — Protarco. Non c'è dubbio. — Socrate. E di': l'ingiusto, il malvagio insomma, non ha il rovescio di quello lí? — Protarco. Come no? — Socrate. Ogni uomo, or ora s'è detto, è carico di speranze? — Protarco. Direi. — Socrate. E ciò che chiamiamo speranze, son discorsi (λόγοι) che facciamo dentro di noi? — Protarco. Sicuro. — Socrate. Ed anche immagini dipinte (φαντάσματα ἐζωγραφημένα): perchè qualcuno può spesso vedersi in possesso di un bel mucchio d'oro, e, per mezzo d'esso, di molti piaceri; anzi egli può vedere la sua immagine in atto di godere intensamente. — Protarco. Come no? — Socrate. Ora, diremo noi che ai buoni, perché son cari agli dei, risultano per lo piú veri quei dipinti e ai malvagi il rovescio? O no? — Protarco. Si deve dire. — Socrate. Quindi ancora, che le immagini dei piaceri sono egualmente dipinte negli animi dei malvagi, ma son false. — Protarco. Che dubbio? — Socrate. I malvagi, dunque, godono, per lo piú, di piaceri falsi, gli uomini buoni, invece, di veri. — Protarco. Proprio cosí dev'essere. — Socrate. Ora, secondo questi ragionamenti, nelle anime degli uomini vi sono piaceri falsi che scimmieggiano quelli veri, fino al ridicolo; e cosí pei dolori. — Protarco. Sí. — Socrate. *Ma è possibile che si opini realmente e che l'oggetto dell'opinione non sia, non sia stato e talvolta non sarà mai* (Οὐκοῦν ἦν δοξάζειν μὲν ὄντως ἀεὶ τῷ τὸ παράπαν δοξάζοντι, μὴ ἐπ' οὖσι δὲ μηδ' ἐπὶ γεγονόσι μηδὲ ἐπ' ἐσομένοις ἐνίοτε). — Protarco. Certo. — Socrate. Ed è qui, io credo, la causa dell'opinione falsa e del falso opinare (καὶ ταῦτά γε ἦν εἶμαι τὰ ἀπεργαζόμενα δόξαν ψευδῆ τότε καὶ τὸ ψευδῶς δοξάζειν). Non è cosí? — Protarco. Cosí. »].

[42] *Sofista,* 265 b.

[43] *Sofista,* 263 a.

la struttura dell'immaginazione[44], non aveva esaminato con precisione la natura e gli aspetti dell'errore che riguarda gli oggetti di quel mondo, quali si presentano nella vita di tutti i giorni. Questo studio è compiuto dal *Filebo,* che considera il giudizio errato nei suoi riferimenti ai diversi momenti del tempo e, studiando la funzione dell'opinione e della immaginazione, riprende, con correzioni e modificazioni, pensieri esposti nel *Teeteto* per dar ragione dell'errore con la connessione delle sensazioni e dei ricordi[45]. Con maggior precisione, il *Filebo* parla di un'integrazione della sensazione per mezzo di elementi mnemonici che determina il giudizio e il lavoro dell'immaginazione: l'errore sorge quando tale integrazione non è corretta, sicché può presentarsi anche nella vera e propria percezione, che è sempre un'interpretazione della impressione sensibile.

In questa soltanto, considerata come un'affezione che, pure avendo un correlato oggettivo, rimane sempre soggettiva e relativa, non ha luogo l'errore; ma, per la sua completa indeterminazione, per il suo continuo fluire, non ha valore né di verità, né di conoscenza[46]. La spiegazione che il *Teeteto* offriva dell'errore era stata abbandonata perché non dava ragione dei casi in cui esso riguarda oggetti appresi non col senso, ma col pensiero[47]. Il *Filebo* può riprenderla, perché la limita alla sfera della conoscenza empirica.

Una concezione simile si può applicare alle arti industriali, alle matematiche applicate e alla cosmologia. Nelle prime e nelle seconde la sensazione, integrata di ricordi, determina, insieme ad immagini riguardanti la produzione di qualche cosa che si deve realizzare in futuro, processi di pensiero che debbono condurre allo scopo; ma anche questi, ossia tali opinioni, possono connettere termini inconciliabili e perciò risultare errati alla prova dell'esperienza successiva.

Nelle ricerche naturalistiche, si tratta non di produrre qualche risultato pratico, ma di interpretare i fatti offerti dal senso

[44] *Sofista,* 264 a.
[45] *Teeteto,* 193 b - 195 d.
[46] *Teeteto,* 182 c - 183 b; 186 d-e.
[47] *Teeteto,* 195 e - 196 c.

in modo tale da ricostruire la storia dell'universo nel passato, nel presente e nel futuro; ma anche in questi casi la formazione delle opinioni e la possibilità dell'errore si debbono intendere nello stesso modo. In questi casi, però, le opinioni (o ipotesi) dovranno dar ragione di tutti i fatti conosciuti e permettere previsioni che trovino conferma in quelli che saranno offerti dal futuro. Comunque, in nessun caso, l'opinione potrà elevarsi a scienza, perché gli oggetti cui si riferisce, appartenendo al mondo del divenire, non permettono che essa trovi il suo fondamento e la sua giustificazione nella sfera della realtà superiore delle Idee. È quindi sempre possibile che essa risulti falsa, ossia che colleghi termini inconciliabili.

In breve, il *Filebo* scopre, grazie ad un'interpretazione matematica delle Idee e del mondo del divenire, un'analogia di struttura nelle due sfere contrapposte. L'azione demiurgica (causa), fissando l'*apeiron* con la determinazione matematica, fa sí che il mondo sensibile possa riflettere l'ordine della realtà ideale che riceve dal supremo principio del Bene i suoi caratteri di misura, di bellezza e di verità. L'interpretazione teleologica, vagheggiata come un ideale irraggiungibile nel *Fedone,* e accennata, ma non determinata nella *Repubblica,* trova la sua giustificazione collegandosi con quella teoria delle Idee, in cui Socrate, in quel dialogo, aveva cercato un rifugio per liberarsi dalle difficoltà della teleologia. Il pensiero platonico, che svolge e determina le sue intuizioni fondamentali, presenta il mondo ideale (che negli scritti del primo periodo era considerato un modello di perfezione per quello sensibile) come supremamente bello e come fonte di ogni bene, perché scorge in esso le piú precise determinazioni quantitative che si rispecchiano nelle cose che divengono. Cosí l'interpretazione matematica e della realtà ideale e di quella sensibile, viene sempre piú ad accentuarsi e a fondersi sempre piú strettamente con la primitiva intuizione estetico-etica del platonismo. Il concetto essenzialmente ellenico della misura in cui si intrecciano i motivi estetico-etici e quelli matematici, e che permette di cogliere in qualche modo la natura del Bene, inafferrabile nella sua essenza, e che rivela l'intima struttura del mondo ideale, permette di compiere tale fusione.

Certamente punti oscuri rimangono. Si è visto che il *Filebo* presuppone la validità della teoria della partecipazione delle Idee esposta dal *Sofista,* e perciò ripresenta le conclusioni di questo sulla natura dell'errore senza discutere se esso sia possibile; ma non si dice quale posto sia assegnato nel sistema totale delle realtà intelligibili, ai sommi generi di quel dialogo, e soprattutto all'Essere (inteso come principio delle partecipazioni positive), allo Stesso e al Diverso.

In generale, sulla natura e sull'ordinamento del mondo ideale il *Filebo* si limita ad accenni, che trovano sviluppo nella teoria delle Idee Numeri; le indicazioni sull'ordinamento che il divenire riceve per l'azione del Demiurgo sono riprese dal *Timeo,* che le trasforma in una teoria matematica della realtà naturale e mostra come dal divenire qualitativo si possano derivare con determinazioni matematiche non soltanto processi e stati forniti di giusta misura, ma anche corpi collocati nello spazio. (Il *Filebo,* invece, dopo avere accennato alle determinazioni delle cose, insiste su quelle dei processi e degli stati e non si occupa dell'aspetto spaziale delle prime).

§ *b*) LA TEORIA DELLE IDEE NUMERI.

La filosofia platonica includeva, sino dalle sue prime forme, la possibilità di una interpretazione matematica delle Idee, perché, intendendole come l'unità di un molteplice, poteva portare a una concezione che vedesse in esse le risultanti degli elementi degli enti numerici; ma l'inizio di questo sviluppo di pensiero appare soltanto nel *Filebo,* che scorge nelle realtà intelligibili un prodotto del *peras* e dell'*apeiron.* Infatti il primo è il numero delle specie incluse in ogni singolo genere, che si presenta in una pluralità di casi; perciò di tale pluralità si può ricercare il fondamento in un'unità superiore, cioè in un numero ideale, che è il modello di quelli che costituiscono il *peras* delle Idee che hanno la stessa struttura quantitativa. Si hanno cosí dei Numeri Ideali (sopraordinati ai matematici) di cui si può cercare di dare ragione con gli

elementi di ogni entità numerica, l'unità e la molteplicità[48]. Questo appare il modo piú semplice e pĭú naturale di intendere quel processo di pensiero che ha condotto Platone alla teoria delle Idee Numeri, che non è esposta nei dialoghi e che doveva formare l'oggetto del suo insegnamento orale sul Bene[49]. Per ricostruirla in qualche modo occorre valersi delle testimonianze aristoteliche[50], che nel maggior numero dei casi non permettono di

---

[48] Nella interpretazione generale della teoria delle Idee Numeri, e in particolare nella soluzione della questione riguardante la loro relazione con le Idee, mi allontano fortemente da *Il concetto del tempo,* pp. 87-88. Però mi valgo di questo lavoro per toglierne alcuni passi (pp. 87-90), con qualche modificazione, aggiunta o omissione.

[49] ARISTOTELE, *Fisica,* A, 2, 209 b, 14-15 ricorda gli ἄγραφα δόγματα di Platone; i commentatori greci del primo li chiamano ἀγράφοι συνουσίαι. Aristotele con altri suoi condiscepoli raccolse gli insegnamenti del maestro nello scritto, ora perduto, περὶ τἀγαθοῦ. Per l'indicazione delle testimonianze di SIMPLICIO e di FILOPONO e per notizie bibliografiche sull'argomento si veda l'opera fondamentale di L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres,* Paris, 1908, nota 261², pp. 635-636. Non vi è ragione di ritenere che l'espressione συνουσία, usata abitualmente per indicare l'insegnamento orale di Platone sul Bene, designi una lezione sola, perché SIMPLICIO (*In Phys.* ed. DIELS, Berlin, 1882-1895, p. 545, 23 sg.) scrive anche ἐν ταῖς περὶ τἀγαθοῦ συνουσίαις. Il singolare quindi doveva avere significato collettivo. Probabilmente nello stesso senso usava ἀκρόασις ARISTOSSENO (*Harmonica Elementa,* II, 30, ed. MACRAN, Oxford, 1902, p. 122, 7-14) parlando dell'insegnamento platonico sul Bene (cfr. la φυσικὴ ἀκρόασις di Aristotele).

Soltanto dopo avere scritto il presente lavoro l'autore ha potuto leggere lo studio di H. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy* (Berkeley and Los Angeles, 1945) in cui, grazie a un'acuta e penetrante discussione dei testi, che mette in luce le contraddizioni delle notizie aristoteliche, si cerca di mostrare che la teoria delle Idee Numeri non appartiene a Platone, ma è l'interpretazione data da Aristotele delle conseguenze implicate dalla dottrina dei dialoghi del maestro (cf. pp. 30, 31, 60). Il CHERNISS difende con molta abilità la sua tesi, e riesce, a mio parere, a provare che svariate affermazioni che abitualmente si fanno su questo argomento sono poco o anche punto fondate sui testi. Con tutto ciò io non riesco ad accettare la sua tesi principale. Siccome non mi è possibile discutere nei particolari le sue interpretazioni e le sue argomentazioni, mi limito a osservare che l'attribuzione a Platone della teoria delle Idee Numeri è consolidata dal fatto che essa appare il naturale sviluppo delle dottrine del *Filebo.* È vero che il CHERNISS nega che in questo dialogo si parli delle Idee come di un misto di *peras* e di *apeiron* e ritiene che esso si incontri soltanto nel mondo del divenire (p. 18); ma, come ho ricordato sopra, da 23 c risulta che la teoria, da prima, include ogni forma di realtà intelligibile e sensibile e soltanto in seguito è limitata alla seconda.

[50] Il ROBIN ha raccolto e analizzato in modo esauriente le notizie date da

distinguere con esattezza il pensiero di Platone da quello dei suoi scolari e specialmente di Speusippo e di Senocrate. Ma questa non è la sola difficoltà che esse presentano, perché intrecciano l'esposizione alla polemica e (cosa ancora piú grave, sebbene non riconosciuta abbastanza) includono, anche sulle dottrine fondamentali, contraddizioni insanabili. Un'interpretazione di quella teoria platonica deve quindi restare sempre in larga misura ipotetica, anche se si limita a considerarne le linee direttive piú generali. Il procedimento piú prudente è quello di tener conto soltanto di quelle testimonianze che con certezza, o almeno con molta probabilità, riguardano Platone[51]. Per interpretarle, soprattutto se sono contraddittorie, è necessario metterle in accordo con le tendenze generali del pensiero di Platone e particolarmente con le teorie esposte negli ultimi scritti; a questo proposito si deve notare che, siccome questi, e piú degli altri il *Filebo,* o presuppongono o svolgono concetti del *Sofista* e del *Politico,* occorre che di questi pure sia tenuto conto.

Nel capitolo 6 del libro A della *Metafisica* Aristotele espone insieme la teoria delle Idee e quella delle Idee Numeri, che attribuisce a Platone: nel capitolo 4 di M, ove questo non è nominato, ma sono dette in gran parte le stesse cose, si distinguono le due forme della concezione platonica[52]. In A è detto che Platone (che per quanto è possibile è avvicinato ai Pitagorici) poneva

---

Aristotele e le spiegazioni dei suoi commentatori greci, e le ha discusse a fondo; perciò, in generale, rimando alla sua opera (cfr. nota 49).

[51] Come osserva il BURNET, *Greek Philosophy,* I, London, 1928, p. 314, i libri M e N della *Metafisica* aristotelica, che trattano in particolare degli enti matematici e delle Idee Numeri, menzionano esplicitamente Platone soltanto una volta (M, 7, 1083 a, 32). È quindi opportuno partire dal capitolo 6 di A, in cui è esposta la filosofia di Platone e, in generale, valersi degli altri testi (oltre a quello indicato) quando corrispondono ad esso in modo preciso. [Tutti i passi della *Metafisica* che seguono nelle successive note sono tratti dalla recente nostra traduzione (ARISTOTELE, *La Metafisica, traduzione, introduzione e commento di* G. REALE, 2 voll., Napoli, Loffredo, 1968. A questo nostro lavoro rimandiamo il lettore anche per le indicazioni della recente bibliografia sul tema].

[52] *Metafisica,* M, 4, 1078 b, 9-12. [« Ora veniamo alla questione delle Idee. Prima di tutto dobbiamo esaminare la dottrina delle Idee di per sé, senza connetterla alla questione della natura dei numeri, ma considerandola nella maniera in cui, all'inizio, la concepirono coloro che per primi sostennero, appunto, l'esistenza di Idee »].

fra le cose sensibili e le Idee gli enti matematici (τὰ μαθηματικά), che differiscono dalle prime perché sono eterni ed immobili e dalle seconde perché sono molteplici, mentre ogni Idea è una e unica[53]. Che le Idee siano numeri, risulta dalla contrapposizione posta fra Platone e i Pitagorici; questi dicevano che i numeri sono le cose sensibili (mentre il primo li poneva fuori delle cose) e non collocavano tra gli uni e le altre gli enti matematici[54]. È dunque chiaro che questi si distinguono dai Numeri Ideali e che gli ἀριθμοί sono appunto gli ultimi, e in questo testo equivalgono agli εἴδη. Si presenta subito una gravissima difficoltà su questo argomento, alla quale ritorneremo tra breve, dopo avere ricordato la spiegazione data dal Burnet della differenza posta fra l'unità delle Idee Numeri e la molteplicità degli enti matematici[55]. Mentre le matematiche parlano di piú 2, 3, ecc., noi dobbiamo pensare un solo due, un solo tre: quindi la molteplicità degli enti matematici non è primitiva, ma presuppone un'unità che è quella dell'Idea Numero, di cui essi partecipano e che costituisce il loro modello. Tanto i Numeri Ideali che quelli matematici sono separati dalle cose sensibili[56].

I Numeri Ideali sono inaddizionabili (οὐ συμβλητοί)[57]: essi non risultano da un processo addittivo di unità. Ogni numero è, come si è visto, uno ed unico, e la relazione che si può porre fra essi è quella gerarchica del prima e del poi[58]. Tali numeri,

---

[53] *Metafisica,* A, 6, 987 b, 14-18. [« Inoltre egli afferma che, accanto ai sensibili e alle Forme esistono gli Enti matematici « intermedi » (μεταξύ) fra gli uni e le altre, i quali differiscono dai sensibili perché immobili ed eterni, e differiscono dalle Forme perché ve ne sono molti simili, mentre ciascuna Forma è solamente una e individua »].

[54] *Metafisica,* A, 6, 987 b, 27-29. [« Platone, inoltre, pone i Numeri al di fuori dei sensibili (παρὰ τὰ αἰσθητά), mentre i Pitagorici affermano che i numeri sono le cose stesse e non pongono gli enti matematici come intermedi fra quelli e queste »]. Robin, *op. cit.,* nota 212, p. 203, indica altri testi aristotelici sulla natura intermedia degli enti matematici. Essi cosí sono distinti dalle realizzazioni concrete che si trovano nelle cose.

[55] *Op. cit.,* p. 318.

[56] Per quest'ultimo punto si veda Λ, 1, 1069 a, 33-35; cfr. B, 2, 997 b, 1-3. Cfr. Robin, *op. cit.,* pp. 625-626.

[57] *Metafisica,* M, 8, 1083 a, 34.

[58] *Metafisica,* M, 6, 1080 b, 11-14. [« Orbene alcuni filosofi sostengono che ci sono ambedue i tipi di numeri: i numeri in cui c'è la distinzione di anteriore e

insomma, hanno una natura propria, che ne forma delle vere sostanze individuali, ben distinte dalle entità matematiche costituite dall'addizione di unità omogenee: i numeri matematici sono enti semplicemente quantitativi, quelli Ideali, che sono non una somma di unità, ma un molteplice unificato, sono qualitativi, nella loro struttura quantitativa, o, a dir meglio, sono qualità di quantità. La serie dei Numeri Ideali non continua all'infinito, ma si arresta alla Decade[59].

Si è visto poco sopra che, stando a *Metafisica,* A, 6, 987 b, 27-29[60], Platone avrebbe identificato e le Idee e i Numeri Ideali; e diversi altri testi aristotelici hanno lo stesso significato[61]. Però vi è un passo della *Fisica,* in cui è nominato Platone, che parla delle Idee e dei Numeri (τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί)[62], che sono certamente quelli Ideali, e cosí li distingue. Inoltre, un testo, veramente oscurissimo, della *Metafisica*[63], che sembra riferirsi direttamente a Platone, dice che i filosofi che limitavano alla Decade la successione dei Numeri Ideali facevano generarsi entro di essa alcune entità, derivandone alcune dai numeri ivi inclusi, altre dai suoi principi[64] (di cui dovremo parlare). Si tratta dunque di Idee che non sono Numeri. Inoltre, è chiaro che Platone non poteva identificare né coi Numeri Ideali, né, come si vedrà, coi loro

---

posteriore, cioè i *numeri ideali,* e i *numeri matematici,* oltre le Idee e le cose sensibili; e ambedue questi tipi di numeri esisterebbero separati dai sensibili »].

[59] *Fisica,* III, 6, 206 b, 32-33; cfr. *Metafisica,* M, 8, 1084 a, 12-15.

[60] [Vedasi, sopra, la nota 54].

[61] Si veda W. D. Ross, nell'introduzione alla sua edizione di Aristotle, *Metaphysics,* Oxford, 1924, v. I, p. LXVII, nota 6. Il Ross (*ivi,* pp. LXVII-LXVIII) accetta questa identificazione, che anch'io avevo accettato senza riserve in *Il concetto del tempo,* p. 88.

[62] *Fisica,* Δ, 2, 209 b, 33-35.

[63] *Metafisica,* M, 8, 1084 a, 32-37. [« Ma essi cercano di dimostrare che la serie dei numeri fino alla decade è perfetta. Essi cercano, almeno, di dedurre le altre realtà — come, ad esempio, il *vuoto,* la *proporzione,* il *dispari* e le altre cose di questo genere — restando nell'ambito della decade. Infatti essi riportano alcune realtà ai principi, come per esempio il *movimento,* la *quiete,* il *bene,* il *male*; altre, invece, le riportano ai numeri; e cosí il *dispari* è l'uno: se, infatti, consistesse nella triade, allora — essi dicono — la pentade come potrebbe essere dispari? »].

[64] Si veda la discussione del testo aristotelico e delle interpretazioni dei commentatori greci in Robin, *op. cit.,* nota 275, pp. 313-318.

principî, alcuni almeno dei sommi generi del *Sofista*: infatti, nel *Timeo* appaiono lo Stesso (che compie l'ufficio assegnato nel dialogo precedente all'Essere, di costituire il fondamento delle partecipazioni positive) e il Diverso. È vero che Aristotele, che riferisce avere Platone ammesso Idee delle cose che sono in natura (ὁπόσα φύσει)[65], gli obietta che le stesse specie degli animali, da sole, sono piú di dieci, sicché esisteranno specie che non corrisponderanno ad alcun Numero Ideale, cioè ad alcuna Idea[66]. Ma in ciò si può trovare soltanto una delle tante alterazioni che subisce nella esposizione di Aristotele il pensiero del maestro, che non aveva certamente bisogno di imparare da alcuno che i generi naturali sono piú di dieci. In conclusione, le Idee Numeri o Numeri Ideali potevano costituire soltanto una parte delle realtà intelligibili; però dovevano essere al vertice di esse, in quanto formavano i modelli del *peras* numerico incluso nelle altre Idee[67]. In questo senso si deve intendere l'affermazione di Teofrasto[68] che Platone ridusse le Idee a Numeri, e questi ai principi, di cui ora occorre parlare.

---

[65] *Metafisica*, Λ, 3, 1070 a, 18.

[66] *Metafisica*, M, 8, 1084 a, 12-18. [« Ora, se il numero giunge fino alla decade, come alcuni dicono, in primo luogo le Idee verranno ben presto a mancare. (Per esempio, se la triade è l'uomo in sé, quale numero sarà il cavallo in sé? Infatti la serie dei Numeri-Idee giunge solo fino al dieci; perciò deve essere qualcuno dei numeri contenuti in questi: infatti sono essi le sostanze e le Idee. Tuttavia le Idee verranno a mancare: infatti le sole specie degli animali li sorpassano di gran lunga) »].

[67] Il ROBIN, *op. cit.*, p. 458, dice che i Numeri sono anteriori alle Idee in quanto sono i modelli e gli archetipi di esse e delle loro relazioni. Ma l'interpretazione che egli dà (pp. 458-464) di queste espressioni (piuttosto complicata e collegata con la sua concezione che vede nelle Idee delle determinazioni di relazioni) si allontana dalla nostra, che mostra nella teoria delle Idee Numeri lo sviluppo naturale degli insegnamenti del *Filebo*. Vi sono poi altre differenze che non occorre mettere in rilievo.

[68] TEOFRASTO, *Metaphysica*, fr. XII, 13 (in *Opera*, ed. WIMMER, Paris, 1866, p. 412, 30-33). [Il lettore ha ora a disposizione in italiano la *Metafisica* di TEOFRASTO da noi curata: G. REALE, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della "Metafisica"*, Brescia, La Scuola, 1964. Ecco il passo cui allude il LEVI: « E anche Platone, nel riportare le cose ai principi, potrebbe sembrare che tratti delle cose sensibili collegandole alle Idee, e queste, a loro volta, ai numeri, e che da questi risalga ai principi e che poi discenda, attraverso la generazione, fino alle cose di cui s'è detto »].

Platone poneva per principio materiale delle Idee Numeri la *Diade del Grande e del Piccolo* o *Diade dell'ineguale,* per principio formale, l'*Uno*: dalla prima per la partecipazione del secondo si formano i Numeri Ideali. L'Uno è l'essenza (οὐσία) ed equivale all'essere (ὄν); esso è causa o ragione dell'essere delle Idee, come queste lo sono per le altre cose[69]. L'Uno è il Bene, ma questo è una determinazione dell'Uno, non viceversa[70]. Il principio materiale è denominato da Aristotele anche la Diade Indefinita, il Molteplice, il Diverso, l'Altro, l'Eccesso e il Difetto; è probabile che la prima espressione (δυὰς ἀόριστος) appartenga a Platone, a Speusippo e a Senocrate, la seconda al secondo e forse al terzo; per le altre non si può dire con precisione a chi si debbano attribuire[71]. In ogni caso, se anche Platone avesse usato le espressioni *Diverso* e *Altro,* bisognerebbe guardarsi bene dal

---

[69] ARISTOTELE, *Metafisica,* A, 6, 987 b, 20-26; 988 a, 8-14; 26. [Ecco i passi, che riportiamo leggermente piú ampliati di come li cita il LEVI, perché cosí risultano piú comprensibili: « Essendo quindi le Forme (εἴδη) cause delle altre cose, Platone ritenne che gli elementi costitutivi delle Forme (τἀκείνων στοιχεῖα) fossero gli elementi di tutti gli esseri (πάντων ... τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα). Come elemento materiale delle Forme, egli poneva il *grande* e il *piccolo* (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν), come causa formale l'*Uno* (τὸ ἕν): infatti egli riteneva che le Forme ⟨e⟩, numeri (LEVI legge invece, con i piú: i Numeri Ideali) derivassero per partecipazione del grande e del piccolo all'Uno. Per quanto riguarda l'affermazione che l'uno è sostanza, e non qualcos'altro di cui esso si predichi, Platone si avvicina molto ai Pitagorici; e, ancora, come i Pitagorici, egli ritiene che i numeri siano causa delle sostanze delle altre cose (τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις). Invece, è una caratteristica peculiare di Platone l'aver posto, in luogo dell'illimitato inteso come unità, una diade (δυάς), e l'aver concepito l'illimitato come derivante dal grande e dal piccolo ». — « Da quanto si è detto, risulta chiaro che egli ha fatto uso di due sole cause: di quella *formale* e di quella *materiale.* Infatti le Idee sono cause formali delle altre cose, e l'Uno è causa formale delle Idee. E alla domanda quale sia la materia avente funzione di sostrato, di cui si predicano le Idee — nell'ambito dei sensibili —, e di cui si predica l'Uno — nell'ambito delle Idee —, egli risponde che è la diade, cioè il grande e il piccolo ». — « Platone, per esempio, pone come principio materiale il grande e il piccolo ... »]. Per altri testi aristotelici si veda ROBIN, nota 261, p. 635 sgg. Alcuni di essi che sembrano riferirsi a Platone, parlano della Diade dell'ineguale, che manca nel passo citato.

[70] Si veda ROBIN, 238, p. 505 sg. e i testi aristotelici nella nota 453, ivi; ARISTOSSENO, *Harm. elem.,* II, 30 (ed. MACRAN, p. 122, 13-14): τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν.

[71] Cosí il ROBIN, 134, p. 277, che nella nota citata sopra studia minutamente tutti i testi in cui appaiono le diverse denominazioni.

ricercare qui le dottrine del *Sofista*; è ben vero che, secondo Aristotele, Platone presentava il principio materiale come μὴ ὄν[72], e questo spiegherebbe le espressioni Diverso e Altro; ma, data l'identificazione dell'Essere coll'Uno (che non deve intendersi come la riduzione monistica di tutte le cose all'unità, ma l'affermazione che la piú alta realtà appartiene all'Uno), ciò che se ne distingue è un Non essere, in quanto gli è inferiore perché è meno reale. Esso è quindi *un* Diverso, non *il* Diverso, e perciò non può costituire il principio delle partecipazioni negative[73], come l'Uno non può essere il fondamento delle positive. La Diade del Grande e Piccolo[74], che secondo Aristotele Platone aveva sostituito all'*apeiron* dei Pitagorici, ha il significato della continuità inestesa che varia in modo indefinito, in senso ideale, non temporale e concreto: essa è cosí il fondamento indeterminato della pluralità dei Numeri Ideali. Evidentemente qui il principio materiale non solo è, per la sua natura quantitativa, *toto coelo* distinto dall'*apeiron* delle cose sensibili di cui parla il *Filebo*, che consiste nell'indeterminato delle intensità qualitative che scorrono continuamente, ma anche da quello che, secondo lo stesso dia-

---

[72] *Fisica*, A, 9, 192 a, 7. Si veda l'indicazione di altri testi in ROBIN, *op. cit.*, nota 261, p. 660.

[73] In un testo che sembra riferirsi a Platone (*Met.*, N, 2, 1089 a, 20-21) Aristotele dice: « vuole dire col *non essere*, dal quale e dall'*essere* proviene la pluralità delle cose, il falso e questa natura [del falso] ». Deve trattarsi di un'allusione al *Sofista*, 237 a, 240, come vuole il Ross, I, p. 476, il quale osserva però che nel dialogo il non essere non è identificato col ψεῦδος, bensí è considerato come condizione di esso. Altrove (E, 1, 1026 b, 14-16; 21) Aristotele scrive che, in un certo senso, Platone non ebbe torto dicendo che la sofistica si occupa del non essere; infatti gli argomenti dei sofisti trattano soprattutto dell'accidentale, che sembra essere vicino al non essere. Ora, la prima parte di questo testo allude al *Sofista* (235 a, 239 c), ma la seconda esprime pensieri di Aristotele. Quanto al testo di N, le parole ἐξ οὗ [il non essere] καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα accennano piuttosto al Non Essere della Diade Indefinita di cui si è parlato prima (da 1088 b, 28 in poi) che al non essere del *Sofista*. Non è certo che riguardino Platone, perché non si può dire con sicurezza se egli usasse quella espressione. Se sí, qui Aristotele collegherebbe il Non Essere della Diade con quello del dialogo, e cosí confonderebbe due concetti completamente diversi.

[74] Come nota il Ross, I, p. LX, propriamente si deve dire il *Grande* e *Piccolo*, perché è una cosa sola con potenzialità opposte: cosí, del resto, la denomina occasionalmente anche ARISTOTELE (*Met.*, B, 3, 998 b, 10; M, 8, 1023 b, 23-24; 31-32; N, 1, 1087 b, 8).

logo, si trova nelle Idee e che può pensarsi solo come la molteplicità indefinita delle note unificate nel genere. Tale processo di produzione non implica una causa efficiente come il Demiurgo: ossia il mondo ideale è incausato (dal punto di vista della causalità efficiente), in quanto ha in sé la propria ragione. La genesi dei Numeri Ideali entro la Decade, dal Due in poi [75] (perché l'Uno non era pensato come un numero), è presentata da Aristotele [76] in un modo che non sembra corrispondere a quello che doveva essere il pensiero di Platone [77]. Anche di varie interpretazioni che sono state presentate sembra che si possa ripetere la stessa cosa [78].

---

[75] Una testimonianza aristotelica di difficilissima interpretazione (*Met.*, A, 6, 987 b, 33 - 988 a, 1) dice di PLATONE: τὸ ... δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου: ciò ha indotto qualche interprete che ha inteso πρῶτοι come ideali, a negare che Platone abbia insegnato la genesi dei Numeri Ideali, che si dovrebbe assegnare ai suoi discepoli, Speusippo e Senocrate. Il testo non è sicuro perché ἔξω τῶν πρώτων, a parere dei vari interpreti, sarebbe un'interpretazione; in ogni modo è decisiva l'osservazione del ROSS, I, pp. 973-974, che, siccome Aristotele dice perché Platone ha fatto dell'Uno e della Diade i principi dei *Numeri Ideali* (ivi, 18-22), non avrebbe senso affermare che egli fece così perché i numeri, salvo quelli ideali, potrebbero facilmente essere generati da quei principi. ROBIN, nota 266, II, pp. 661-664, esamina le interpretazioni antiche e moderne del testo. Secondo il TAYLOR, *Forms and Numbers* (« Mind », 36 [1927], pp. 23-24), i numeri primi sarebbero l'Uno e il due, l'unità e la « prima diade ».

[76] *Metafisica*, M, 8, 1084 a, 3-7. [« ... il processo di generazione del numero dà luogo sempre o ad un numero dispari o ad uno pari. E precisamente: in un primo modo, quando l'Uno opera su un numero pari, si produce il dispari; in un secondo modo, quando opera la diade, si produce il numero pari, a partire dall'uno raddoppiato; in un terzo modo, quando operano i numeri dispari, si originano gli altri pari »]. Si vedano altri testi in ROBIN, nota 264, p. 282. Egli considera insolubile il problema di distinguere ciò che riguarda Platone dai riferimenti ai suoi scolari (pp. 277 sgg.).

[77] Cfr. ROSS, *op. cit.*, I, pp. LIX-LX.

[78] Fra le piú importanti si possono ricordare quelle del ROBIN, dello STENZEL e del TAYLOR. Il primo (pp. 446-450) ritiene che l'Uno compia l'ufficio di arrestare l'accrescimento indefinito della Diade, e da prima, quando essa si è duplicata, è così prodotto il numero due, e in modo simile poi il quattro e l'otto. Ma la Diade può anche aumentare partendo dal due e insieme diminuire nello stesso rapporto, dal quattro: l'Uno ferma i due processi al punto di incontro, e così si forma il tre. Il sei è prodotto da questo come il quattro dal due; il cinque dal quattro e dal sei come il tre dal due e dal quattro; il dieci dal cinque come il quattro dal due; il sette proviene dal sei e dall'otto, e il nove dall'otto e dal dieci come il tre dal due e dal quattro. Come osserva il Ross, questa interpretazione intreccia, si può dire, pensieri di Platone e di Senocrate (che identi-

Mi sembra ancora opportuno limitarmi a ciò che affermavo in *Il concetto del tempo*. I Numeri Ideali derivano dall'azione determinante per cui l'Uno viene a fissare la Diade; tale produzione non può avvenire nel tempo, non è una γένεσις, ma un processo extra-temporale, che ha sede nell'eternità del mondo ideale. L'αἰτία attribuita all'Uno è la determinazione logica della variabilità matematica[79]. Questa interpretazione sostanzialmente coincide con quella presentata qualche tempo dopo, in modo completamente indipendente, dal Ross, il quale scrive che « sembra molto probabile che Platone abbia pensato i numeri ideali non come risultati di addizione o di moltiplicazione, ma abbastanza vagamente, come luoghi successivi di arresto determinati

---

ficava i Numeri Ideali coi matematici), perché include troppi elementi puramente matematici. Anzi, come osserva altrove (II, p. 435), seguito dal CHERNISS (*op. cit.*, p. 94), Aristotele dice che i Platonici generavano i Numeri Ideali nel loro ordine naturale (*Met.*, M, 7, 1081 a, 21-29). (Questo argomento è decisivo contro la tesi del TAYLOR, *Forms and Numbers*: « Mind », 36 [1927], p. 16, che la critica mossa da Aristotele [*Met.*, M, 7, 1081 b, 16-22] ai Platonici, di non seguire l'ordine naturale dei numeri nella genesi di quelli Ideali, prova che essi procedevano in modo diverso. Del resto, nel testo aristotelico l'ordine che non è seguito dai Platonici consiste nell'ottenere ogni numero addizionando un'unità al precedente; e per essi la cosa era impossibile, appunto perché nessun Numero Ideale è una somma di unità).

J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*[2]: Leipzig-Berlin, 1933 (1ª ed. 1924), pp. 30-32, fa derivare i Numeri Ideali dai principi per mezzo di un processo di διαίρεσις, e così collega l'ultima speculazione platonica alla teoria della divisione del *Sofista* e del *Filebo*; ma giustamente il TAYLOR ha obbiettato che questo procedimento non è legittimo, e che se nel primo dialogo è prescritta soltanto la divisione dicotomica, nel secondo (16 d) si ammette l'uso di un numero diverso dal due. Ha osservato anche che la genesi ricostruita dallo STENZEL va oltre il dieci e non permette di dar ragione dei numeri dispari (*Forms and Numbers*: « Mind », 36 [1927], pp. 16-17). Non mi sembra però accettabile la genesi che egli presenta (ivi, pp. 18-20 e *Platon*[3], p. 512). Egli parte dalla denominazione δυοποιός che Aristotele dà alla Diade (*Met.*, M, 8, 1082 a, 14-15; 1083 b, 35-36) e dall'ufficio assegnato all'Uno di ἰσάζειν (stabilizzare, rendere eguale) l'indeterminatezza della Diade (ivi, 7, 1083 b, 23), che egli intende come un dare origine a un numero dispari che è il medio aritmetico dei due pari fra i quali è posto, e che così divide in due la loro differenza. Ogni numero dispari si otterrebbe dimezzando la somma di due numeri pari. L'ordine della Decade sarebbe quindi: 1, 2, 4, 8; 3 (che rende eguali 2 e 4); 6 (doppio di 3); 5, 7 (che rendono eguali 4 e 6 e 8); 10 (doppio di 5); 9 (che rende eguali 8 e 10). Lo stesso TAYLOR avvicina la sua ricostruzione a quella del ROBIN: così va contro alle stesse difficoltà.

[79] *Il concetto del tempo*, p. 89.

dal principio del limite nell'indefinito flusso e riflusso dell'ἀπειρία, il grande e il piccolo »[80].

Come si è detto, le Idee Numeri dovevano costituire soltanto il vertice del sistema totale delle realtà intelligibili, di cui formano il modello numerico. Al disotto di esse dovevano trovarsi almeno i sommi generi (e fra questi almeno alcuni di quelli ricordati dal *Sofista*), l'*apeiron* delle note (non costituenti però un continuo variabile, ma fisse nelle loro determinazioni), e poi tutte le altre Idee ordinate secondo le loro relazioni di genere, di specie e di sottospecie e collegate da partecipazioni positive o separate da negative. Infatti il Tre Ideale poteva costituire il modello di tutti i generi includenti tre specie; ma perché essi si distinguessero tra loro occorreva che ciascuno includesse specie diverse, costituite da note diverse; e tutte quelle realtà intelligibili dovevano preesistere (in un senso non temporale, si capisce) alla funzione di quell'Autore in cui però (e quindi, mediatamente, nell'Uno) trovavano il fondamento della loro unità, della loro essenza e della loro perfezione.

Secondo una testimonianza aristotelica, Platone avrebbe ammesso Idee di ὁπόσα φύσει[81], di cose che esistono in natura: essa sembra implicare che non ne accettava altre, ossia che negava che esistessero quelle delle cose prodotte dalle arti; ed effettivamente questa tesi è assegnata ai suoi scolari, che avrebbero anche negato le Idee delle relazioni e delle negazioni[82]. Non si può trattare (almeno per alcune di esse) degli insegnamenti dei dialoghi; quindi questi testi si riferirebbero a quello orale. Su questi argo-

---

[80] Ross, *op. cit.*, I, p. LXI.

[81] *Metafisica*, Λ, 3, 1070 a, 18.

[82] *Metafisica*, Λ, 9, 990 b, 13-16. [« Infatti, dalle prove desunte dalle scienze, risulterà l'esistenza di Idee di tutte quelle cose che sono oggetto di scienza; dalla prova derivata dalla unità del molteplice, risulterà l'esistenza di Forme anche delle negazioni; e dall'argomento desunto dal fatto che noi possiamo pensare qualcosa anche dopo che è stato distrutto, risulterà l'esistenza di Idee delle cose che sono già corrotte (infatti di queste rimane in noi un'immagine). Inoltre, alcune delle argomentazioni piú rigorose portano ad ammettere l'esistenza di Idee anche delle relazioni, mentre noi non ammettiamo che delle relazioni esista un genere per sé ... »]. Si vedano altre testimonianze per le cose artificiali in Robin, *op. cit.*, nota 153, pp. 127-128; per le negazioni, nota 154, pp. 128-129; per le relazioni, nota 157, pp. 130-131.

menti molto si è discusso[83], ma per noi la questione non ha importanza particolare.

Restano da ricordare le Grandezze (o Figure) Ideali, che Aristotele denomina « le cose dopo i Numeri », « le cose dopo le Idee », « i generi posteriori al Numero »[84]. Di esse (Linee, Superfici, Solidi) e dei loro rapporti con le corrispondenti entità matematiche si deve ripetere ciò che si è detto per i Numeri Ideali e i matematici. Aristotele riferisce che per alcuni Platonici il Principio materiale delle Figure Ideali era, per le Linee, il Lungo e il Corto; per le Superfici, il Largo e lo Stretto; per i Solidi, l'Alto e il Basso, ossia tante specie del Grande e del Piccolo[85]. Come osserva il Ross[86], questa opinione, a differenza di altre, appartiene probabilmente a Platone, perché corrisponde alla sua teoria che il Grande e Piccolo è il principio materiale dei Numeri Ideali. Si tratta dei diversi aspetti della spazialità intesa come un

---

[83] Si veda ROBIN, nota 175, pp. 174-178; per la questione delle Idee degli oggetti artificiali, che ha prodotto le piú numerose discussioni. Egli suppone che Platone abbia negato l'esistenza delle Idee dei prodotti delle arti imitative, che copiano l'aspetto esteriore dei loro modelli, non quelle delle arti veramente produttive utili, che hanno una propria forma determinata dall'ufficio che debbono compiere. Aristotele avrebbe male interpretato il pensiero del maestro (pp. 179-181). Questa ipotesi è trovata molto plausibile dal Ross, che pensa che i discepoli di Platone avrebbero oltrepassato questo negando le Idee di tutti gli oggetti artificiali e Aristotele avrebbe attribuito al maestro ciò che era vero soltanto per gli scolari (I, pp. 1-21). Quanto alle Idee delle negazioni, il Ross osserva che quelle indicate nei dialoghi (dei vizi, del brutto, dell'altro, del diverso, del non essere) sono « privazioni con proprio significato positivo non semplici negazioni » (I, pp. 193-194). Quanto alle relazioni, egli rileva che Aristotele propriamente dice che gli argomenti di Platone conducevano ad ammettere le Idee di esse, « che noi [Platonici, incluso Aristotele stesso] diciamo non formare un genere per sé ». Si tratterebbe di una difficoltà che gli scolari avrebbero riconosciuto nelle teorie del maestro (p. 194).

[84] *Metafisica,* A, 9, 992 b, 13; M, 6, 1080 b, 25; 9, 1085 a, 78.

[85] *Metafisica,* A, 9, 992 a, 10-13; M, 9, 1085 a, 9-12; N, 3, 1090 b, 37 - 1091 a, 1. [« Volendo ricondurre le sostanze ai nostri principi, noi facciamo derivare le *lunghezze* dal " corto e lungo " (cioè da una specie di " piccolo e grande "), la *superficie* dal " largo e stretto " e il corpo dall' " alto e basso. " » — « Alcuni filosofi li fanno (*scil. linea, superficie* e *solido*) derivare dalle forme di *grande* e di *piccolo*: per esempio fanno derivare dal *lungo e corto* le linee, dal *largo e stretto* le superfici, dall'*alto e basso* i solidi (tutte queste sono, appunto, forme di *grande* e *piccolo*) ».].

[86] *Op. cit.,* I, p. LXV.

continuo esteso privo di determinazioni, ma di natura ideale, non sensibile: in un certo senso, e con molte riserve, vi si potrebbe trovare l'antecedente della *estensione intelligibile* del Malebranche. È piú difficile dire come Platone intendesse il principio formale delle Grandezze Ideali. Secondo tutti i Platonici doveva essere analogo all'Uno, principio dei Numeri Ideali[87]; ma le opinioni riferite sono varie e non poco diverse tra loro. È probabile che Platone, che combatteva il punto (στιγμή), in cui vedeva un dogma (o ipotesi) geometrico e parlava del *principio della linea* (ἀρχὴ γραμμῆς)[88], designando con questa espressione la linea indivisibile (γραμμὴ ἄτομος)[89], ponesse in questa il principio formale delle Figure Ideali[90]. Non è chiaro, in ogni modo, come spiegasse con l'azione della linea indivisibile la formazione delle Figure Ideali: linee, superfici, solidi.

Un testo aristotelico del *De anima*[91], di cui dovremo riparlare, lascia inferire che Platone considerasse il Due come il numero della Linea, il Tre come quello della Superficie, il Quattro come quello del Solido (e implicitamente l'Uno era il numero del principio della linea); e si è osservato facilmente dagli interpreti che effettivamente bastano due punti per determinare una linea, tre per una superficie, quattro per un solido. In ogni modo è chiaro che si tratta dei Numeri Ideali, non di quelli matematici; ma che però essi non si debbono intendere come i principi for-

---

[87] *Metafisica,* M, 9, 1085 a, 13. [« Per quanto concerne, poi, il principio di queste realtà corrispondente all'Uno, esso viene designato in modo diverso dai diversi filosofi »].

[88] Si veda ROBIN, *op. cit.,* p. 298.

[89] *Metafisica,* A, 9, 992 a, 20-22. [« Platone contestava l'esistenza di questo genere di enti (i punti), pensando che si trattasse di una pura nozione geometrica: egli chiamava i punti " principio della linea (ἐκάλει ... ἀρχὴν γραμμῆς) ", e spesso anche usava l'espressione " linee indivisibili " (ἀτόμους γραμμάς) »]. BURNET, *Greek Philosophy,* I, p. 322, crede che l'espressione « principio della linea » implichi il concetto che questa è generata dal punto con un processo, che altre fonti (SIMPLICIO, *In Phys.,* p. 722, 27-29; PROCLO, *In Eucl.* I, ed. FRIEDLEIN, Leipzig, 1873, p. 97, 67) chiamano " flussione " (ῥύσις). Ma il ROSS (I, p. 206) osserva, da una parte, che quell'espressione è usata da SIMPLICIO per esporre il pensiero di ARISTOTELE, dall'altra, che una teoria che nega l'esistenza del punto non si può identificare con quella che vede nella linea la flussione del punto.

[90] ROBIN, *op. cit.,* p. 292.

[91] *De Anima,* A, 2, 404 b, 21-24. [Vedasi, piú oltre, la nota 112].

mali della genesi delle Figure Ideali, perché questa opinione è attribuita a filosofi in cui si deve riconoscere Senocrate[92]. I primi si debbono concepire come il modello, per dir cosí, delle seconde, che rispecchiano quelle realtà superiori che sono i principi non della loro genesi, ma della loro struttura, che viene cosí a riflettersi nel continuo spaziale. Il testo del *De anima* citato sopra riferisce che Platone ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις[93] faceva provenire αὐτὸ τὸ ζῷον dall'Idea dell'Uno e da quelle della Lunghezza, Larghezza e Profondità primitive, e le altre cose nello stesso modo[94]. L'αὐτὸ τὸ ζῷον deve identificarsi coll'αὐτὸ ὅ ἔστι ζῷον del *Timeo*[95], il Vivente perfetto e intelligibile[95 bis], che include tutti quelli intelligibili, come il nostro universo contiene tutti i visibili e costituisce il modello che il Demiurgo contempla quando forma il mondo sensibile, che è pure un essere vivente[96]. Si tratta dunque non del Mondo Ideale quale sistema totale delle realtà intelligibili, come si ammette abitualmente, ma dell'Idea del mondo[96 bis] costituita, stando ad Aristotele, dalla Spazialità ideale

---

[92] *Metafisica,* N, 3, 1090 b, 20-24. Cf. ROBIN, nota 272, III, p. 296; ROSS, II, p. 481. Con questa distinzione è tolto valore al piú forte argomento portato dal CHERNISS (pp. 14-15) per affermare che il testo del *De anima* non riguarda Platone. Invece non si deve riferire a Platone, *Met.,* M, 8, 1084 a, 37 b, 2, se implica, come ha pensato ALESSANDRO D'AFRODISIA (*In Met.,* ed. HAYDUCK, Berlin, 1891, p. 772, 24-28), che anche la serie delle Figure Ideali è decadica, perché addizionando 1, 2, 3, 4 (i numeri del punto o linea indivisibile, della linea, della superficie e del solido) si ottiene 10: Platone infatti riteneva i Numeri Ideali inaddizionabili.

[93] Probabilmente si tratta dell'insegnamento orale di Platone, riassunto da Aristotele e da altri nel περὶ ταγαθοῦ, col quale i vari commentatori scambiano il περὶ φιλοσοφίας (cfr. ROBIN, nota 273, IV, pp. 307-308). Il CHERNISS (p. 14) crede che l'espressione ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις designi il dialogo aristotelico περὶ φιλοσοφίας; ma si è osservato da tempo che Aristotele non si riferisce mai ai suoi primi scritti e soprattutto ai dialoghi (cf. ROBIN, p. 307, n. 273, IV).

[94] *De Anima,* A, 2, 404 b, 18-21. [« Similmente anche nel trattato *De Philosophia* si stabilisce che il Vivente in sé (αὐτὸ τὸ ζῷον) deriva dall'Idea stessa dell'Uno e da quelle della lunghezza, larghezza e profondità originarie »].

[95] *Timeo,* 39 e.

[95 bis] Ivi.

[96] *Timeo,* 30 c - 31 b; cfr. 37 d.

[96 bis] Il Vivente in sé, appunto perché è costituito dalla spazialità ideale, non include che una parte delle Idee; basta osservare che in esso non possono trovar posto nemmeno le Idee Numeri, sebbene alcune vi penetrino mediatamente, in quanto costituiscono il modello delle Figure Ideali.

e da un principio formale. L'Idea dell'Uno di cui egli parla, deve essere intesa come il principio formale delle Figure Ideali; ossia deve identificarsi col principio della linea, che, determinando il principio materiale della spazialità (il Grande e Piccolo estesi), genera quelle Grandezze.

Si deve rilevare che il Vivente in sé non include anima[97], e infatti Platone non ne parla nel *Timeo* e Aristotele ne tace in questa testimonianza; per conseguenza, siccome l'intelletto può esistere soltanto nell'anima[98], l'*autozoon* può essere soltanto oggetto, non soggetto di conoscenza. Quanto alle altre cose (τὰ ἄλλα) costituite nello stesso modo, si può supporre che siano i Viventi intelligibili inclusi in quello totale[99], che cosí appaiono determinazioni particolari della spazialità intelligibile: essi saranno quindi costituiti da Grandezze Ideali.

Per il rapporto posto da Platone tra il mondo ideale cosí concepito e le cose sensibili, le testimonianze aristoteliche sono completamente contraddittorie. Da una parte Aristotele afferma, come si è visto, che per Platone i Numeri e le Grandezze Ideali (e inoltre quelli matematici) sono separati dalle cose e, vedendo nel χωρισμός delle Idee uno dei punti piú deboli della filosofia del maestro, ne fa l'oggetto continuo, si può dire, delle sue critiche[100]. D'altra parte, egli attribuisce a Platone le dottrine che gli elementi (στοιχεῖα) delle Idee, ossia l'Uno e il Grande e Piccolo, sono gli elementi di tutte le cose[101] e che il Grande e Piccolo è il principio materiale sia delle Idee che delle cose sensi-

---

[97] Per Platone l'anima, dal *Fedro* in poi, è principio di movimento; e perciò non può incontrarsi nel mondo ideale, che è fuori di esso.

[98] *Timeo*, 30 b.

[99] Cfr. l'interpretazione del FILOPONO, *In Arist. de anima*, ed. HAYDUCK, Berlin, 1897, p. 77, 13-15. Per altre interpretazioni antiche e moderne cfr. ROBIN, nota 273, III, pp. 304-307.

[100] *Metafisica*, A, 6, 987 b, 1-9; 9, 991 b, 1-4; M, 4, 1078 b, 12-16; 30-32; 9, 1085 a, 23-31; 9, 1086 a, 35 - b 5. Si vedano altri testi in ROBIN, note 22-25, pp. 26-29; note 52-73, pp. 50-68; cfr. BONITZ, *Index aristotelicus*, 599 a, 26 sgg.

[101] *Metafisica*, A, 6, 987 b, 18-20; M, 9, 1086 a, 26-28. [« Essendo quindi le Forme cause delle altre cose, Platone ritenne che gli elementi costitutivi delle Forme fossero gli elementi di tutti gli esseri. » — « Poiché, dunque, alcuni affermano che le Idee ed i numeri sono sostanze di questo genere, e che gli elementi e i principi di queste sono elementi e principi degli esseri ... »].

bili, mentre le prime hanno per principio formale l'Uno, le seconde invece le Idee[102]. Ora questi due gruppi di testimonianze non si accordano bene, perché non si vede come due generi di entità che risultano dagli stessi elementi possano essere del tutto separati. Del resto i dialoghi platonici, e particolarmente quelli piú vicini all'insegnamento orale, il *Filebo* e, come si vedrà, il *Timeo,* in trattazioni non mitiche, ma rigorosamente dottrinali, presentano un separatismo rigoroso, che deve essere inteso in senso strettamente ontologico e non logico o gnoseologico (come si è preteso)[103]. Se anche si volesse trovare la trascendenza compatibile con l'identità degli elementi, non si potrebbe dire però come questa sia conciliabile con i caratteri essenziali delle Idee, l'eternità[104], l'immobilità[105], che sono in antitesi completa con quelli delle cose sensibili, corruttibili e immerse nel movimento. (Del resto, come si è visto, la stessa antitesi Aristotele pone fra i Numeri Ideali e le cose). Come mai da elementi uguali proverrebbero composti opposti? Il monismo che risulterebbe da alcuni testi aristotelici si dovrà dunque attribuire a uno scambio tra un rapporto di identità e uno di analogia, e questa spiegazione trova una conferma nell'esame di due testi aristotelici della *Fisica,* in cui è evidente la snaturazione del pensiero platonico. In essi Aristotele afferma che Platone nel *Timeo* chiamava il principio materiale (o « ciò che partecipa » [di quello formale], τὸ μεθεκτικόν) χώρα, spazio, mentre negli insegnamenti orali lo denominava il Grande e Piccolo[106]. Che si tratti dell'identificazione completa di questi due termini, risulta dal fatto che Aristotele,

---

[102] *Metafisica,* A, 6, 988 a, 7-14; cfr. a 35 - b 6. [« ... Da quanto si è detto, risulta chiaro che egli ha fatto uso di due sole cause: di quella *formale* e di quella *materiale.* Infatti le Idee sono cause formali delle altre cose, e l'Uno è causa formale delle Idee. E alla domanda quale sia la materia avente funzione di sostrato, di cui si predicano le Idee — nell'ambito dei sensibili —, e di cui si predica l'Uno nell'ambito delle Idee —, egli risponde che è la diade, cioè il grande e il piccolo. »].

[103] Del resto, per Platone, il separatismo logico o gnoseologico implicava necessariamente quello ontologico.

[104] *Metafisica,* B, 2, 997 b, 7-8; b, 12.

[105] *Topica,* B, 7, 113 a, 27-28; Z, 10, 148 a, 21-22; *Metafisica,* Λ, 10, 1075 b, 27-28.

[106] *Fisica,* Δ, 2, 209 b, 11-16; 33 - 210 a 2.

ritenendo di scorgere una contraddizione nel pensiero di Platone, crede che gli si possa chiedere per qual motivo le Idee e i Numeri non sono nello spazio, se questo è ciò che ne partecipa[107]; domanda che può avere senso solamente se la χώρα è la stessa cosa del Grande e Piccolo, che nella teoria delle Idee Numeri costituisce uno dei principi di questa. Ora, come si vedrà, lo spazio del *Timeo* differisce totalmente dal principio materiale dell'insegnamento orale, perché non è il principio ideale della pluralità quantitativa delle Idee Numeri e nemmeno la Estensione Ideale delle Grandezze intelligibili, ma lo spazio fisico, sede del divenire[108]. Chi commetteva scambi di questo genere poteva anche presentare come un'identità di natura ciò che per Platone era semplicemente un'analogia di struttura. L'affermazione aristotelica che secondo il suo maestro gli elementi delle Idee sono gli elementi di tutte le cose significa che anche queste debbono presentare una struttura simile a quella delle realtà intelligibili, cioè includere un principio formale e uno materiale analoghi a quelli delle seconde. In sostanza, si tratta di una teoria simile a quella incontrata nel *Filebo*; vi è però la differenza che ora l'unità del genere, il numero delle specie, l'*apeiron* delle note delle Idee, trovano il loro modello nell'Uno e nella Diade indefinita e nei Numeri Ideali che provengono da questi due principi. Inoltre, l'esistenza del Vivente in sé, cioè dell'Idea del mondo, costituita da quell'unità che deve essere la Linea Indivisibile e dalla Spazialità Ideale, e quella delle Grandezze Ideali implicano le determinazioni geometriche che debbono contribuire a fissare e a determinare l'*apeiron* in continuo fluire delle qualità sensibili di cui parlava il *Filebo* ed esigono che la Estensione Ideale abbia un corrispettivo nella spazialità fisica della sfera del divenire. Il *Timeo,* che si occupa in particolare dell'ordinamento di questo, mostra come ciò avvenga. In ogni modo, nemmeno nella teoria dei Numeri Ideali si esce dalla concezione trascendentalista; le Idee rimangono sempre separate dalle cose, pure riflettendosi in esse, per l'analogia di struttura che presentano i due mondi, e

---

[107] *Fisica,* Δ, 2, 209 b, 33 - 210 a 2.

[108] Per questo scambio di Aristotele si veda CHERNISS, *op. cit.,* pp. 15-16.

l'unica genesi che si presenta è quella delle Idee Numeri, da una parte, delle Grandezze Ideali dall'altra, dai loro principi [109].

---

[109] Non sorprenda il fatto che, salvo per qualche punto particolare, non si discutono le interpretazioni date dallo STENZEL dell'ultima filosofia platonica e specialmente della teoria dei Numeri Ideali. Senza mancare di rispetto alla memoria di uno studioso onesto e coscienzioso, io credo che si debba ritenere eccessiva la valutazione che è stata data da molti dei suoi lavori su tali argomenti. Accenno appena alla abituale oscurità della sua esposizione, alla frequente mancanza di nessi chiari e precisi di pensiero, al fatto che spesso le conseguenze che egli deriva da certe premesse le superano fortemente; alla abitudine, nei capitoli che ha aggiunto ai precedenti nella seconda edizione di *Zahl und Gestalt,* di trovare derivazioni del pensiero platonico in teorie che Aristotele presenta come proprie, senza riferirle in alcun modo al maestro. Ciò che mi importa mettere in rilievo, è l'impossibilità di ottenere una visione coerente ed organica della concezione che lo STENZEL si faceva delle Idee platoniche e in particolare delle Idee Numeri. Da una parte egli afferma che « ciò che sorprende ... nella teoria platonica delle Idee e dei Numeri è la transizione, chiaramente conservata con piena consequenzialità in ogni serie di pensieri, di un principio non sensibile nel sensibile — quella μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, di cui non si può pensare altra piú pura ... [Nell'ultima filosofia platonica] la derivazione del mondo da principi è diventata l'oggetto della riflessione filosofica » (*Zahl und Gestalt*², p. 110). Qui pare che si abbia davanti una concezione monistica immanentistica della teoria delle Idee; e nello stesso senso parla lo sforzo compiuto dallo STENZEL (che si fonda principalmente su un testo oscurissimo e probabilmente corrotto dell'*Epinomide* [990 c - 991 b], cioè di un'opera di dubbia autenticità) per mostrare che grazie a un processo di *diairesis* si formano i numeri, che posseggono la *dynamis* di svilupparsi nelle dimensioni spaziali, sicché, acquistando la profondità, diventano corpi percepibili coi sensi (ivi, pp. 89 sgg.). Altrove però si dice: « Per una potenza creatrice particolare, non dedotta, delle singole Idee, nella natura non c'è piú posto. Le Idee ricevono la loro forza di sviluppo dalla mente [divina] che le pensa, che le rende reali applicandole [al dato] e rende reale il dato grazie alla tendenza che esso ha verso quelle » (ivi, p. 113). Siccome Dio contempla le Idee (p. 121), come insegna il *Timeo,* non sono esse che si realizzano nelle cose, ma, propriamente, i pensieri divini, in quanto si riflettono nel dato. Il mondo ideale conserva cosí la sua piena tarscendenza. Quanto alle Idee Numeri, lo Stenzel riconosce che Aristotele le identifica colle Idee (ivi, p. 6, in nota); però afferma altrove: « I Numeri come Idee sono principi di ordine, che distinguono dialetticametne le unità secondo il valore della loro posizione nel sistema » (ivi, p. 118, in nota). Ma cosí le Idee e i Numeri Ideali sono non identificati, ma distinti. Di piú, negli ultimi capitoli di *Z. u. G.* è scritto: « Numero Ideale è ogni numero, in quanto è collegato ai principi, ossia è diventato νοητός nel senso della *Repubblica* » (ivi, p. 173). Come si possano metter d'accordo queste (almeno per me) incoerenti affermazioni, non vedo. Aggiungo ancora che l'identificazione dell'Uno all'uno per analogia di cui parla Aristotele (ivi, pp. 157-161, con riferimento a *Met.,* Δ, 6, 1016 b, 31 - 1017 a, 3) e della Diade Indeterminata al λόγος ἀόριστος, il rapporto indeterminato, a : b (ivi, pp. 148 sgg.; pp. 162 sgg.: in questo punto lo STENZEL accetta e svolge le tesi di O. TOEPLITZ, *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre*

Un testo del *De Anima,* di cui ci siamo già occupati, si riferisce a ciò che negli « insegnamenti non scritti » Platone diceva sulle diverse forme di conoscenza. Secondo Aristotele, egli, ritenendo che il simile si conosce col simile e che le cose risultano dai principi (ἀρχαί), nel *Timeo* costituisce l'anima (cosmica) con gli elementi (στοιχεῖα). In modo simile ha insegnato, nei cosiddetti περὶ φιλοσοφίας[110], che l'*autozoon* risulta dall'Idea dell'Uno e dalla Lunghezza, dalla Larghezza e dalla Profondità primitive[111]. « Dice ⟨la stessa cosa⟩ anche in altro modo ⟨chiamando⟩ l'intelletto l'uno, la scienza il due; infatti ⟨va⟩ per una direzione unica verso un ⟨punto unico⟩; ⟨chiama⟩ l'opinione (δόξα) il numero della superficie, la sensazione, quello del solido. Infatti i numeri sono stati da lui ⟨ritenuti⟩ le Idee stesse e i principi, e risultano dagli stessi elementi. Ora le cose sono apprese le une dall'intelletto, altre dalla scienza, altre dall'opinione, altre dalla sensazione: e questi Numeri sono le Idee delle cose »[112]. È chiaro il senso generale: tutte le cose risultano dagli stessi elementi, sicché debbono esistere analogie fra di esse; e siccome le Idee sono Numeri, anche nella conoscenza si debbono trovare i correlativi di certi numeri, perché essa pure deve riflettere la struttura delle realtà intelligibili.

Però, il testo è anche piú difficile di quanto abbiano ritenuto abitualmente gli interpreti. Di ciò che riguarda il *Timeo* ci occupiamo altrove; qui si deve notare che il testo non chiarisce quale analogia si debba stabilire tra l'*autozoon*[113] (l'Idea del Mondo) e le forme correlative di conoscenza, perché di Idee non si ha sensazione.

---

bei Platon: « Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik »: Abt. B, I, 1, Berlin, 1929, pp. 9-11) è il risultato di un'ipotesi, a mio parere, priva di serie giustificazioni, che disconosce il significato profondamente metafisico delle teorie platoniche in questione.

[110] Cfr., sopra, la nota 93.

[111] Cfr. sopra, la nota 94.

[112] *De Anima,* A, 2, 404 b, 21-27. [Ecco il testo originario: ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν), τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ. οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων, κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δ' ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δ' αἰσθήσει: εἴδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων.].

[113] Cfr., sopra, la nota 94.

È chiaro che ciò che è detto di queste quattro forme si riferisce all'anima individuale, non a quella Cosmica, che non possiede organi di senso[114] e non può avere sensazioni: dal punto di vista degli oggetti, occorre pensare a tutto quello che è conoscibile. Rispetto all'Anima Cosmica, il principio formale unitario risiederà nell'intuizione intellettuale e quello materiale in un *quid* da cui, per l'azione di essa, derivano la scienza e l'opinione; ma tutto ciò è assai incerto. Come nel *Filebo*[115], l'*episteme* è distinta dal *nous* e identificata colla conoscenza discorsiva; ma anche qui è dubbio se la prima, che probabilmente apprende i nessi immediati, abbia per oggetto anche quelli complessi, se afferrati con un atto unitario di pensiero. Stando ad Aristotele, Platone stabiliva analogie tra quelle forme di conoscenze e le figure piú semplici. (Si deve notare che esse non sono identiche ai principi di cui sono le determinazioni, i quali costituiscono l'*autozoon*). I commentatori greci, e specialmente Simplicio, chiariscono e completano le troppo brevi parole di Aristotele sulle analogie in questione; non si è però sicuri che essi riferiscano, senza alterazioni e aggiunte, il pensiero di Platone. Cosí Simplicio dice che l'intelletto corrisponde all'Uno, perché afferra le cose con un atto intuitivo unitario e indivisibile; la scienza al Due, numero della linea, perché essa procede per una via unica, da un punto a un altro, dal principio alla conseguenza; l'opinione al Tre, numero della superficie, perché si muove dallo stesso principio, ora verso il vero, ora verso il falso; la sensazione al Quattro, numero del solido, perché con essa sono appresi i corpi[116]. Qui si può sottintendere una correlazione tra gli elementi da cui risultano le funzioni conoscitive da una parte e gli enti geometrici dall'altra, facendo corrispondere al principio formale di queste l'intuizione intellettuale e a quello materiale un fluire indeterminato di affezioni sensibili (πάθη), che per l'azione dell'atto intuitivo si determinano in sensazione, opinione e scienza, in quanto offrono

---

[114] *Timeo*, 33 c.

[115] Cfr., sopra, pp. 128 sgg.

[116] SIMPLICIO, *In De anima*, ed. HAYDUCK, p. 29, 2-9; cfr. FILOPONO, *In De anima*, ed. HAYDUCK, p. 78, 9-24.

l'eccitamento per una rielaborazione mentale progressiva. Quanto alle analogie di cui ci parlano Aristotele e i suoi commentatori, si può osservare che le entità geometriche sono collegate a certe attività conoscitive non perché ne costituiscono gli oggetti propri, ma in quanto permettono di simboleggiare processi mentali in un modo che fa pensare a numeri uguali a quelli che si riflettono in quelle figure. In complesso, la correlazione è posta tra i numeri delle forme di conoscenza e quelli di certe figure geometriche, e non si può dire che sia molto stretta. Se si pensa che in un'opera in gran parte mitica quale è il *Timeo,* Platone tratta argomenti affini in modo molto piú serio, non si può reprimere il sospetto che egli abbia dato alle analogie che stabiliva un significato e un valore assai inferiori a quelli che sono loro attribuiti da Aristotele e dai suoi commentatori, e che forse ne abbia parlato piú in ischerzo che altro. Ciò che deve avere insegnato seriamente è che, come ogni cosa, la conoscenza include un principio formale di unità e di determinazione e uno materiale di pluralità e di indeterminazione e che le funzioni mentali risultano dall'azione del primo sul secondo. Inoltre, si può ritenere che egli stabilisse rapporti tra i numeri (ideali e matematici) e le figure (ideali e geometriche).

§ *c*) IL TIMEO.

Le notizie aristoteliche sugli insegnamenti non scritti di Platone non contengono che qualche vago accenno al mondo sensibile, di cui invece si occupa espressamente un'opera che deve appartenere allo stesso periodo di tempo delle lezioni, cioè il *Timeo,* che, narrando la formazione dell'universo, riprende e determina meglio e talvolta completa le teorie del *Filebo.* All'inizio del dialogo è ripresentata dal personaggio che dà il nome a questo la solita contrapposizione platonica di ciò che sempre è e mai diviene e di ciò che sempre diviene e non è mai, ossia del mondo delle Idee e di quello del divenire. L'ὂν οὐδέποτε di cui ora si parla è, in un certo senso, non una ripresa del Non essere del *Sofista,* che è il Diverso entro la realtà intelligibile, ma di quello

della *Repubblica,* da cui però differisce perché non si identifica come questo col fondamento del mondo del divenire, ma è tale mondo; per questa ragione si può dire che non è soltanto in quanto non possiede per sé consistenza e determinatezza, non perché sia assolutamente un nulla; è, si può dire, un minimo di essere, di fronte all'assoluta realtà delle Idee. Ciò che è sempre, essendo sempre identico a se stesso, si apprende con l'intellezione unita al ragionamento; ciò che sempre diviene, siccome nasce e muore e in realtà non è mai (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν), è opinabile con l'opinione unita alla sensazione irrazionale[117]. Anche qui, come altrove[118], la δόξα è presa nel senso ristretto di conoscenza che ha per oggetto le cose che divengono. In seguito la credenza nella esistenza delle Idee è fondata sulla differenza che presentano le due forme fondamentali di conoscenza che sono state ricordate. Esistono realmente gli oggetti di cui affermiamo che esistono in sé o si tratta di vani discorsi e hanno esistenza solamente le cose che percepiamo per mezzo del corpo? Se l'intellezione e l'opinione vera sono due generi distinti di conoscenza, esistono in sé quegli oggetti invisibili, puramente pensabili, che si chiamano Idee; se invece non vi è differenza tra quelle due forme di conoscenza, la maggiore sicurezza appartiene a tutto ciò che percepiamo per mezzo del corpo.

Ora, si deve stabilire che esse sono realmente distinte. L'una proviene dall'insegnamento, l'altra dalla persuasione (πίστις); l'una si unisce sempre a un ragionamento vero, l'altra è irrazionale, l'una non è scossa dalla persuasione, l'altra può cedere ad essa. Dell'opinione partecipa ogni uomo, dell'intellezione invece gli Dei e soltanto pochi uomini[119]. Stando così le cose, si deve riconoscere che esiste da una parte una realtà che ha sempre la identica forma,

---

[117] *Timeo,* 27 d - 28 a. [« Si deve dunque, secondo il parer mio, innanzi tutto distinguere così: che cosa è ciò che è sempre e che non ha origine, e che cosa è ciò che si genera continuamente e che non è mai. L'uno è comprensibile dall'intelligenza (νόησις) per mezzo del ragionamento (μετὰ λόγου), essendo sempre allo stesso modo; l'altro viceversa è opinabile dall'opinione con l'aiuto della sensazione irrazionale (δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν), come quello che nasce e perisce e che effettivamente non è mai. » (traduzione di G. Fraccaroli)].

[118] Nella *Repubblica,* vedi pp. 36 sgg.

[119] *Timeo,* 51 b-e. [Vedasi il testo alla nota seguente].

che non nasce e non perisce, che non accoglie altra cosa in sé né passa in un'altra, che è impercettibile ad ogni senso, e che è l'oggetto proprio della intuizione intellettuale. Dall'altra parte vi è ciò che porta lo stesso nome della prima, alla quale è simile: è sensibile, generata, e sempre in movimento, nasce in qualche luogo e poi perisce in esso e si afferra con l'opinione unita alla sensazione[120].

Questa fondazione della realtà delle Idee riprende un motivo costante del pensiero platonico[121] e corrisponde pienamente all'argomento ricavato dalle scienze di cui parla Aristotele. In questa parte il *Timeo* non ha il carattere mitico che presenta in molte altre e Platone è convinto di esprimere pensieri scientifi-

---

[120] *Timeo*, 51 b - 52 a. [« Ma su di ciò conviene indagare determinando meglio la questione nel modo seguente. C'è forse un fuoco che sia fuoco di per sé solo? e ⟨così⟩ le altre cose tutte, che chiamiamo con questi nomi, ⟨esistono esse⟩ di per sé ciascuna? O le cose che anche vediamo, e quante altre ne percepiamo per mezzo del corpo, sono le sole che possiedano tale verità, ed altre non ve ne sono fuori di queste in nessun luogo e in nessun modo, e vanamente tutte le volte diciamo esserci di ciascuna cosa una forma intelligibile, mentre essa non è niente se non parole? Non è veramente giusto, lasciando andare questa questione senza esame e senza giudizio, impuntarsi a dire che la è così, e nemmeno in un discorso già lungo conviene inserirne un altro pur lungo per accessorio. Ma se si trovasse in brevi termini una grande linea di separazione ben definita, questo sarebbe di gran lunga il piú a proposito. Ecco pertanto quale è il parer mio: se *intelligenza* (νοῦς) e *opinione vera* (δόξα ἀληθής) sono due cose diverse, allora queste specie, per noi non sensibili ma soltanto pensabili, sono anche assolutamente esistenti di per sé; se invece, come pare ad alcuni, la opinione vera non differisce affatto dall'intelligenza, allora viceversa la piú grande certezza deve attribuirsi alle cose tutte, quante percepiamo per mezzo del corpo. *Ma effettivamente bisogna dire che quelle sono due cose diverse,* perché sono nate separatamente e sono in rapporto di disuguaglianza: ché l'una per mezzo della dottrina (διὰ διδαχῆς), l'altra per effetto della credenza (ὑπὸ πειθοῦς) si genera in noi; e l'una ha compagno sempre il ragionamento verace (μετ' ἀληθοῦς λόγου), l'altra è irrazionale (ἄλογον); e l'una è immobile incontro alla persuasione, l'altra può mutar di parere; e dell'una bisogna convenire che tutti gli uomini sono partecipi, ma dell'intelligenza gli Dei, e in qualche piccola parte il genere umano. Cosí stando queste cose, bisogna convenire che una è la specie che è sempre allo stesso modo, non generata e che non può perire e che in sé non riceve altra cosa di fuori, né essa passa mai in altra, ed è invisibile e non percepibile da alcun altro senso; — quella appunto cui l'*intelligenza* ebbe in sorte di contemplare; — che uguale di nome e somigliante ad essa è una seconda, sensibile, generata, agitata continuamente, che ha origine in qualche luogo, e che di là di nuovo perisce, afferrabile dall'*opinione* per mezzo della sensazione. »].

[121] Si veda, sopra, p. 24, in nota.

camente esatti; la stessa cosa si deve dire per l'affermazione della trascendenza delle Idee, che ha un carattere di determinatezza e di precisione che, si può dire, non si incontra in altri scritti. La contrapposizione dei due mondi costituisce lo sfondo generale della narrazione del *Timeo,* la quale ha l'ufficio di mostrare come l'ordine delle realtà intelligibili trovi un riflesso nella sfera del divenire.

Ora, il Cielo o il Mondo è sempre esistito e non ha avuto origine oppure è stato generato, a partire da qualche inizio? Occorre adottare la seconda alternativa, perché esso è visibile, tangibile e corporeo, e tutte le cose che hanno questi caratteri sono sensibili, si apprendono con l'opinione unita alla percezione ed è chiaro che tali cose divengono e sono generate[122]. Tutto ciò che è generato proviene necessariamente da qualche causa[123]: è la convinzione che Platone esprime ripetutamente[124] e che si è già incontrata nel *Filebo*[125]. Il Mondo si deve dunque considerare come l'opera di un artefice che, evidentemente, non può essere che un Dio, anzi la piú alta Divinità: cosí quel Demiurgo, di cui il *Sofista,* il *Politico* e il *Filebo* danno pochi cenni, diventa il protagonista del *Timeo*[125 bis].

Egli era richiesto per intima necessità dalle esigenze del pensiero platonico; infatti, siccome occorreva mostrare che nel mondo

---

[122] *Timeo,* 28 b-c. [« Ora il cielo, o il mondo, o se gli si trova un qualche altro nome appropriato, con questo nominiamolo, bisogna esaminare intorno ad esso, innanzi tutto, ciò che ci vien proposto per ogni cosa fin da principio di dover esaminare, cioè se fu sempre e non ebbe mai alcun principio di generazione, o se ha avuto origine, essendo cominciato da un qualche principio. Ebbe origine, perocché è visibile e tangibile e avente corpo, e cotali cose sono tutte sensibili, che si apprendono dall'opinione (δόξα) per mezzo della sensazione (αἴσθησις), abbiamo veduto che sono nate e appartengono al divenire ... »].

[123] *Timeo,* 28 a; c. [« ... ogni cosa che nasce a sua volta nasce da qualche causa (αἰτία), perocché nascere senza uno da cui nascere è impossibile a chi che sia. » — « ... a ciò che è nato poi alla sua volta abbiamo detto esser necessario un autore da cui nascere. »].

[124] Si veda l'indicazione dei testi in A. Rivaud, Platon, *Oeuvres complètes,* X, Paris, 1925, p. 140, nota 3.

[125] *Filebo,* 26 e.

[125 bis] Platone dice che è « difficile impresa scoprire l'Autore e Padre di questo universo e quando lo si è scoperto è impossibile dirlo a tutti » (*Timeo,* 28 c). Effettivamente il concetto del Demiurgo, sebbene necessario per Platone, implica difficoltà gravissime di cui parleremo.

sensibile si riflette l'ordine di quello intelligibile e le Idee sono cause come modelli di perfezione e ragion d'essere, non in quanto attività efficienti, era richiesta l'azione di una mente divina che formasse il primo mondo sul modello del secondo. Al pari degli artefici umani, quello divino deve aver presente alla mente un modello dell'opera sua. È necessariamente bello tutto ciò che produce sul modello eternamente identico, mentre l'opera sua non avrebbe bellezza se si valesse di un esemplare generato[126]. Ora, il Mondo è la piú bella delle cose generate, e il suo Artefice è l'ottima delle cause; è chiaro quindi che questo l'ha prodotto contemplando il modello eterno: è perciò assolutamente necessario che esso Mondo sia l'immagine (εἰκών) di qualche cosa.

Rispetto al modello e all'immagine, occorre dire che i discorsi che li riguardano debbono essere affini ai loro oggetti. Quelli che si riferiscono a ciò che è stabile, fermo, afferrabile con l'intelletto, debbono essere del pari stabili e immutabili e (per quanto possono essere tali i discorsi) inconfutabili e immobili; quelli invece che riguardano la copia di esso, che è un'immagine dell'Essere, saranno verisimili (εικότοι) e proporzionati ai primi; infatti, come l'essenza (il vero Essere) sta al divenire, cosí la verità sta alla credenza[127]. Non ci si deve dunque sorprendere se rispetto agli Dei e alla genesi dell'universo non sono sempre presentati discorsi completamente coerenti ed esatti: occorre contentarsi se non saranno meno verisimili di alcun altro e, ricordando che sia chi parla sia coloro che giudicano sono uomini, occorre non cercare piú di una narrazione verisimile (εἰκὼς μῦθος)[128]. Platone parla di un *mito*, perché l'esposizione del *Timeo*

---

[126] *Timeo*, 28 a-b.

[127] Un pensiero serio è apparentemente giustificato con l'avvicinamento verbale di εἰκότοι ad εἰκών.

[128] *Timeo*, 29 a-d. [« Se pertanto questo mondo è bello e l'artefice è buono, è chiaro che questi ha guardato l'esemplare eterno; e se ⟨fosse⟩ invece ciò che non è permesso ad alcuno neppur di dire, — quello ch'ebbe origine. Ma a chiunque è chiaro che guardò l'eterno; perocché l'uno è la cosa piú bella di quante se ne generarono, l'altro è l'ottimo degli autori. Se pertanto è stato generato cosí, fu eseguito su ciò che è comprensibile dalla ragione e dal pensiero e che è sempre allo stesso modo. E posto ciò, ecco che torna assolutamente necessario che questo nostro mondo sia immagine di qualche cosa. — Or ciò che in ogni cosa piú im-

ha le caratteristiche di questo, in quanto è la narrazione di avvenimenti che si seguono nel tempo e che si collegano con luoghi determinati e perciò si serve, almeno in certa misura, non di concetti, ma di immagini: e da ciò segue che esso non ha il carattere rigorosamente razionale del λόγος, inteso come la vera e propria dimostrazione scientifica. Ora l'elemento mitico consiste sempre in qualche cosa che o appartiene al mondo del divenire o entra in rapporto con esso[129], sicché il racconto del *Timeo,* che ha per oggetto appunto la formazione di un universo che include in sé necessariamente il principio del divenire, è, si può dire, il μῦθος per eccellenza e perciò non può superare la sfera della δόξα per elevarsi a vera e propria scienza. Come ha giustamente osservato il Taylor, ciò però significa non che nelle ricerche naturalistiche questa possa essere sostituita da fiabe, ma che in esse non si possono attendere risultati definitivi, che insomma la fisica è capace di un progresso diverso da quello che è proprio della matematica e della metafisica. Il *Timeo* cerca di costruire una scienza geometrica della natura che spieghi tutti gli esseri di essa, inclusi quelli viventi; ma non è possibile ridurre tutta la realtà fisica ad un tessuto di leggi razionali, perché include sempre un elemento irriducibile, un fatto bruto, non spiegabile[130].

---

porta è di principiare dal principio suo naturale; pertanto anche in rapporto all'immagine e al suo esemplare si ha da riconoscere questo, che *i discorsi hanno ad essere affini delle cose stesse che prendono a dichiarare.* Di ciò dunque che è stabile e saldo e che si chiarisce per mezzo della intelligenza (νοῦς) stabili e immutabili e quanto è possibile inconfutabili conviene siano i discorsi ed immobili, e di questo non dee mancar nulla: quelli invece che si fanno intorno a ciò che fu ritratto su quel modello, e che è però immagine, saranno alla loro volta immaginari e in proporzione dei primi: ciò che infatti in confronto della generazione è l'essenza, questo in confronto della credenza (πίστις) è la verità. Se pertanto, o Socrate, mentre intorno agli Dei e all'origine dell'universo chi parla ad un modo chi a un altro, non riuscissimo a dare delle ragioni del tutto e in tutte le parti consentanee a sé stesse e precise, non te ne meravigliare; ma se pure non men di alcun altro ne presenteremo di probabili, convien contentarsene, ricordandoci che io che parlo e voi che giudicate abbiamo natura umana: cosí che, accettando su queste cose la favola piú probabile (τὸν εἰκότα μῦθον), sta anche bene non andare a cercare piú in là.»].

[129] Si veda il mio articolo (pubblicato con le iniziali AD. L.), *I miti platonici sull'anima e i suoi destini,* in « Rivista di filosofia », 30 (1939), p. 137.

[130] E. A. TAYLOR, *Platon*[3], p. 441.

La causa della genesi dell'Universo è la bontà del Demiurgo, che, essendo buono, era completamente esente da invidia; perciò ha voluto che tutte le cose fossero, sinché era possibile (κατὰ δύναμιν), buone, cioè simili a lui. Avendo preso tutto il visibile non in riposo, ma in movimento irregolare e disordinato, lo ridusse all'ordine, avendo ritenuto questo migliore del contrario. Giudicò che da cose per natura visibili non potrebbe nascere un'opera complessiva priva di intelletto che fosse piú bella di una fornita di questo e che esso non può appartenere ad alcun essere separato dall'anima; per questo calcolo formò l'Universo dopo avere collocato l'intelletto nell'anima e questa nel corpo per rendere l'opera sua la piú bella e la migliore. Si deve dunque dire che questo mondo, che è veramente un essere vivente animato e intelligente, è nato per la Provvidenza della Divinità[131]. Come si è già ricordato, il modello di questo Universo è stato il Vivente in sé (l'Idea del Mondo), che contiene in sé tutti i viventi intelligibili, come il nostro quelli visibili. Il modello deve essere unico, perché se ne esistesse un altro, ne occorrerebbe un terzo per includerli; per conseguenza, siccome questo mondo deve essere simile al Vivente completo (τέλεον), ne deve esistere uno solo, non molti o un numero infinito[132].

Tutto ciò che è generato deve essere corporeo e visibile e tangibile; ma senza fuoco nessuna cosa può essere visibile, e senza solidità, e perciò senza terra, nulla può essere tangibile. Perciò la Divinità, componendo il corpo dell'Universo, ha cominciato col servirsi del fuoco e della terra, e per collegarli ha adoperato come termini medi l'acqua e l'aria, disponendo i quattro termini in progressione geometrica. Cosí costituito l'Universo ha potuto essere indissolubile per ogni azione diversa da quello del suo formatore. Questo per costituirlo usò tutto il fuoco, tutta l'acqua, tutta l'aria, tutta la terra, nulla lasciando fuori di esso. Gli ha dato la forma che piú gli conviene, quella sferica, che comprende in sé tutte le altre figure, come il Vivente include in sé tutti i viventi. Non ha dato all'Universo né occhi, né orecchi, perché nulla di visi-

[131] *Timeo*, 29 e - 30 c.
[132] *Timeo*, 30 c - 31 b.

bile e di udibile esisteva fuori di esso, né mani, né piedi, e gli ha impresso il movimento circolare, che, essendo sempre uguale a se stesso è il piú conforme all'intelletto e alla saggezza[133]. In questa parte del dialogo è indicato il programma delle ricerche successive, che però correggono ciò che qui è indicato in modo approssimativo. Infatti si dice subito dopo che l'Anima del mondo[134] è stata formata prima del corpo e in seguito[135] si afferma che i cosiddetti elementi non sono veramente tali, perché si possono ridurre ad altro. Cosí il visibile che si muove disordinatamente, la cosiddetta materia secondaria che ha dato origine a tante discussioni, è solamente la presentazione di un problema che deve essere ridotto ai suoi elementi e risolto in seguito, quando si distingueranno gli aspetti temporali e spaziali del mondo del divenire e si mostrerà che questi ricercano determinazioni grazie a rapporti matematici.

Nel mezzo del corpo dell'Universo la Divinità pose l'anima, la distese da ogni parte e con essa ricoprí il corpo. Però, sebbene sia stato detto che il Demiurgo formò l'anima per ultima, ciò non è esatto, perché egli non poteva permettere che il piú antico (cioè superiore in dignità) fosse sottomesso al piú giovane; egli fece l'anima prima del corpo e piú antica di esso, come sua signora e dominatrice; e la formò cosí. Mescolando la realtà (οὐσία) indivisibile e sempre identica con quella divisibile e generata nei corpi, formò una terza specie di realtà, media fra le prime, e altresí fra la natura dello Stesso e del Diverso: poi, prendendo questi tre esseri, li mescolò in una sola specie, adattando violentemente la natura del Diverso difficile da mescolarsi[136]. Preso alla

---

[133] *Timeo*, 31 b - 34 a.

[134] Dell'Anima Cosmica, che è implicitamente ammessa nel *Politico*, tratta rapidamente il *Filebo* (30 a-d).

[135] *Timeo*, 48 b-c.

[136] *Timeo*, 34 c - 35 a. Dal *Concetto del tempo*, p. 94, con qualche modificazione. Conservo la interpretazione ivi data (che è quella dello ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1[5], Leipzig, 1922, p. 769, e nota 3 (del difficile testo 35 a), perché ritengo sempre che le due coppie di contrapposizioni ταὐτόν-θάτερον, ἀμέριστον-μέριστον, non debbano essere identificate, come si è voluto da alcuni, perché i due ultimi termini si riferiscono alla natura oggettiva dell'anima, che è media fra il mondo ideale e quello corporeo, e i due primi invece alle sue funzioni conoscitive. Ora, sia il ταὐτόν che il θάτερον si incontrano tanto nelle Idee

lettera, questo testo non ha senso, perché è inconcepibile: 1°) che la realtà indivisibile venga divisa; 2°) che essa (cioè le Idee) e quella divisibile e generata, ossia corporea, possano far parte dell'Anima Cosmica; 3°) che si parli della realtà corporea prima della formazione dei corpi. In questa forma rappresentativa (e quindi mitica) Platone ha presentato la sua antica convinzione che l'anima è un μεταξύ fra il mondo intelligibile e il sensibile[137]. In tal modo essa può conoscere l'uno e l'altro; e siccome in entrambi esistono sia lo Stesso che il Diverso, e la funzione conoscitiva si esplica col riconoscere in ogni caso le uguaglianze e le differenze[138], occorreva che il miscuglio includesse il ταὐτόν e il θάτερον. Cosí si elimina la difficoltà sollevata nel *Parmenide* sulla conoscibilità delle Idee. Si comprende poi perché Aristotele dicesse che Platone nel *Timeo,* movendo dal principio che il simile si conosce col simile, costituí l'anima (cosmica) con gli elementi. Infatti, sia la realtà indivisibile che lo Stesso, quali componenti dell'anima, ne costituiscono il principio formale unitario, mentre la realtà divisibile e il Diverso ne formano quello materiale, indeterminato e molteplice. Dopo avere mescolato la terza specie di realtà, lo Stesso e il Diverso, e averne fatto un tutto solo, il Demiurgo

---

che nelle cose sensibili (37 a sg.). Cfr. *Il concetto del tempo,* p. 94, nota 1 e p. 95, nota o.

[137] Il ROBIN, invece, è inclinato a prendere alla lettera la narrazione del *Timeo.* In *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon,* Paris, 1919, afferma che, per Platone, l'anima è una grandezza e ricorda una testimonianza aristotelica (*De anima,* A, 3, 406 b, 27-28; 407 a, 2 sg.) e la definizione dell'anima: l'idea di ciò che è esteso da ogni parte, organizzata secondo numeri armonici, trasmessa da STOBEO (*Ecl. Phys.,* I, 41, 32; p. 862), che l'attinge da GIAMBLICO, e da PLUTARCO (*De animae procr.,* 22, 1023 b-c), che dipende da POSIDONIO. L'indivisibile e il divisibile di cui risulta sono l'estensione indivisibile e quella divisibile (ivi, p. 53; p. 58). In *Platon* (Paris, 1935, p. 198), il ROBIN si limita a dire che l'essenza indivisibile « è, probabilmente, l'unità di essere di ogni essenza intelligibile », e che la divisibile « sembra essere la pura pluralità dei corpi e del loro divenire » (p. 198). Ora, lo stesso ROBIN, in *La théorie platonicienne des Idées,* ha spesso mostrato che Aristotele deforma il pensiero del maestro: e quanto a SPEUSIPPO, è ben noto come se ne sia allontanato anche in concezioni piú importanti. Non vi è ragione, quindi, per prendere alla lettera espressioni, che ricevono un senso ben chiaro quando ci si limita a intenderle come la presentazione figurativa di pensieri che ritornano continuamente nell'opera di Platone.

[138] *Timeo,* 37 a-b. [Si veda il testo alla nota 142].

divise questo secondo i rapporti dell'armonia musicale e del sistema astronomico dei corpi celesti. Cosí, grazie all'armonia che possiede per le sue determinazioni matematiche, l'anima compie l'ufficio di principio di ordine e di armonia nell'universo. Col composto vennero formati due cerchi concentrici: quello esterno (corrispondente al cielo delle stelle fisse) ebbe il moto da destra a sinistra, proprio dello Stesso, quello interno (corrispondente ai cieli dei pianeti) ebbe il moto inverso, proprio del Diverso: il predominio fu dato al primo moto che rimase uno e indiviso, mentre il secondo fu diviso in sette cerchi disuguali. Il cerchio del Diverso è inclinato obliquamente rispetto a quello dello Stesso, sicché questo rappresenta l'equatore siderale, e quello l'eclittico[139]. Compiuta la divisione e l'ordinamento dell'anima cosmica secondo relazioni puramente matematiche[140] (ciò mostra che essa è principio di proporzione e misura), il Demiurgo formò dentro di essa l'universo corporeo. L'Anima, che è diffusa in ogni parte dal centro fino all'estremità del cielo, lo ricopre esteriormente e ruota in se stessa, cominciò a vivere una vita inesauribile e saggia in ogni tempo[141]. L'espressione qui usata (πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον) mostra per sé che la formazione del tempo, che è narrata in seguito, è implicata nel movimento che l'anima, mentre muove se stessa, comunica al corpo in cui è diffusa.

Ma l'anima, oltre ad essere principio di movimento, è attività conoscitiva, anzi il suo movimento compie una funzione teoretica[141 bis]. Essa (che è invisibile, ma partecipe della ragione, e

---

[139] *Timeo*, 39 a.

[140] Il ROBIN, *Études*, pp. 54 e 59 (cfr. *Platon*, p. 200, nota 1), scrive che nell'Anima Cosmica si trova una matematica intermedia fra l'intelligibile e il sensibile. Ciò si collega con la sua convinzione che essa risulta dalle due estensioni, discussa sopra. Del resto anche cosí i numeri non si troverebbero nell'anima. Che essa sia intermedia fra le due sfere, al pari degli enti matematici, è certo; ma ciò non permette di identificare i due termini.

[141] *Timeo*, 35 b - 36 e.

[141 bis] Da *Il concetto del tempo*, p. 95, con qualche modificazione. Non è inutile notare anche qui che il linguaggio usato da Platone non deve essere preso alla lettera. I due cerchi, per esempio, non hanno consistenza corporea, ma designano i movimenti che l'Anima Cosmica imprime alla sfera delle stelle fisse e a quella dei pianeti; e tali movimenti esistono soltanto quando esistono i corpi che li compiono, non indipendentemente da essi.

inoltre dell'armonia delle eterne realtà intelligibili, ed è la migliore delle cose generate dall'essere piú perfetto), quando, rotando su se stessa, incontra un oggetto che possiede una sostanza divisibile o indivisibile, dice, movendo tutta se stessa, a che cosa sia uguale e da che cosa sia diversa. Soprattutto dice in rapporto a che, dove, come e quando avviene che le cose generate siano e patiscano le une rispetto alle altre o rispetto a quelle eternamente identiche a se stesse. Ora, quando un ragionamento silenzioso (che è ugualmente vero, sia se si riferisce al Diverso, sia se riguarda lo Stesso) ha per oggetto il sensibile e il cerchio del Diverso, procedendo rettamente, lo annuncia a tutta l'anima, si formano opinioni e credenze ferme e vere; quando invece esso ragionamento ha per oggetto ciò che è razionale e il cerchio dello Stesso, rotando agilmente, lo rivela, per necessità si attuano l'intellezione e la scienza [142].

---

[142] *Timeo,* 36 e - 37 c. [« Ma dopo che tutta la costituzione dell'anima secondo l'intendimento di chi la costituí fu compiuta, dopo di questo quanto ha natura di corpo dentro di essa fabbricò e il mezzo dell'uno in mezzo dell'altra congiungendo adattò. Ed essa dal centro fino all'estremo cielo intessuta e di fuori intorno coprendolo, sé in sé rivolgendo, cominciò il primo cominciamento di una vita perpetua e sapiente per ogni tempo. E mentre il corpo del mondo fu creato visibile, essa, l'anima, fu invisibile, ma partecipe di ragione e di armonia, da colui che è ottimo delle cose intelligibili e che sempre sono, generata ottima delle cose che sono state generate. Come quella pertanto che è commista di queste tre parti, cioè di ciò che è connaturato sempre ad un modo e di ciò che è all'opposto, e della ⟨detta terza⟩ sostanza, ed è proporzionatamente divisa e collegata, e sé in sé rigira, quando si imbatte in qualche cosa che abbia natura divisibile, e cosí pure quando ⟨in altra che l'abbia⟩ indivisibile, agitandosi in se stessa tutta, si rende ragione, a che questa cosa sia identica e di che sia diversa, e in rapporto a che massimamente e dove e come e quando accada nel mondo del divenire che una cosa sia o patisca rispetto ad un'altra, e cosí pure nel mondo che è sempre ad un modo. Questo ragionamento poi (che, in quanto partecipa di ciò che è ad un modo, è vero, sia intorno a ciò che è ad un modo, sia intorno all'opposto), procedendo senza suono né voce entro a ciò che si muove da sé, quando avvenga intorno al sensibile, e il cerchio dell'opposto, essendo dritto, lo annunzi a tutta la parte dell'anima ch'egli governa, allora nascono le opinioni e le credenze sicure e veritiere (δόξαι καὶ πίστεις ... βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς): quando invece sia intorno al razionale, e il cerchio di ciò che è ad un modo, correndo bene, lo faccia noto, allora si compiono di necessità l'intelligenza e la scienza (νοῦς ἐπιστήμη τε). La sostanza poi in cui queste due cose si generano se altri dicesse che è altra cosa fuorché l'anima, tutto direbbe fuorché la verità. »].

Il testo dice chiaramente che l'Anima Cosmica ha l'ufficio di riconoscere le identità e le differenze sia nelle cose sensibili che in quelle intelligibili; quindi il ricordo particolare del cerchio del Diverso per le prime, dello Stesso per le seconde, indica soltanto il predominio che ciascuno ha in una delle due sfere.

Come nel *Filebo* e nella teoria delle Idee Numeri il νοῦς designa l'intuizione (anche dei nessi immediati), e l'ἐπιστήμη la conoscenza discorsiva, e si ripresentano le incertezze incontrate nell'una e nell'altra[143] a proposito di procedimenti della seconda che vengono appresi con un atto unico della mente. Si deve supporre, sebbene il testo sia muto, che la sfera del razionale (λογιστικόν) includa anche gli enti matematici, che gli insegnamenti non scritti distinguevano dai Numeri e dalle Grandezze Ideali. Si capisce invece senza chiarimenti perché l'Anima Cosmica, che non possiede organi di senso, abbia opinioni non collegate con sensazioni. È piú importante osservare che il *Timeo,* pure conservando al Diverso (θάτερον), che il *Sofista* identifica col Non Essere (relativo), l'ufficio di fondare le predicazioni negative, parla per quelle positive non piú dell'Essere, ma dello Stesso. I motivi di questo allontanamento dalle tesi del *Sofista* probabilmente sono stati diversi. Si trattava di non affermare l'essere delle cose sensibili[144] e di rendere possibile la determinazione di quei rapporti matematici che si esprimono essenzialmente con uguaglianze. Quando l'oggetto della conoscenza è costituito dagli esseri intelligibili o sensibili, le identificazioni (parziali) e le differenziazioni dell'Anima Cosmica debbono servire a stabilire i rapporti che esistono fra i generi e fra i generi e le specie di quel sistema che è il mondo ideale, che non include soltanto l'Idea del Mondo e quelle che si riflettono negli oggetti empirici in divenire.

A questo punto si narra la formazione del tempo, che, però, essendo sottintesa precedentemente[145], deve considerarsi uno sviluppo e un chiarimento di quel testo. Quando il Padre generatore conobbe generata e vivente l'immagine generata degli Dei eterni

---

[143] Si veda sopra p. 124.
[144] Cfr. *Timeo,* 37 e - 38 b.
[145] *Timeo,* 36 e - 37 c.

(cioè delle Idee), si rallegrò e decise di farla anche piú simile al modello; ed essendo questo eterno, decise di rendere tale, per quanto era possibile, anche questo universo. A ciò che era generato non si poteva completamente adattare la natura eterna del mondo ideale, e, perciò, pensò di fare un'immagine mobile della eternità (εἰκὼ ... κινητόν τινα αἰῶνος). Ordinando il cielo, fece insieme ciò che chiamiamo il tempo, un'immagine perenne, moventesi secondo il numero, dell'eternità che permane nell'uno (μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν ἀιώνιον εἰκόνα). La generazione dei giorni, delle notti, dei mesi e degli anni, che non esistevano prima che fosse stato generato il cielo, fu prodotta quando egli lo costruí. Essi sono tutti parti del tempo, e, specie generata di questo, sono il *fu* e il *sarà,* che, senza accorgercene, applichiamo non rettamente alla natura eterna, dicendo di essa che *fu, è* e *sarà,* mentre secondo verità le conviene soltanto l'*è,* mentre il *fu* e il *sarà* possono dirsi rettamente della generazione che procede nel tempo, poiché essi sono movimenti. A ciò che è sempre identico immutabilmente non conviene diventare piú vecchio o piú giovane per il tempo, né l'esserlo divenuto una volta né esserlo ora, né dovere esserlo poi, né insomma nulla di tutto ciò che la genesi arreca alle cose che si muovono nel sensibile: tutte queste sono specie del tempo che imita l'eternità e che ruota secondo il numero. Inoltre, è inesatto dire che il generato *è* generato, che ciò che si genera *è* generantesi, che ciò che si genererà *è* per generarsi, che il non essere *è* il non essere[146].

Le ultime parole non debbono far pensare a un contrasto con la tesi del *Sofista* della realtà del Non Essere, perché questo, in quel dialogo e nei successivi, è inteso come il Diverso, e perciò possiede una natura positiva. Il Non Essere di cui qui si parla, è avvicinato ai diversi aspetti della genesi, e perciò è il principio di quella forma inferiore di esistenza, che riceve, in contrapposizione alla assoluta realtà delle Idee, una denominazione negativa. Nello stesso modo, negli insegnamenti non scritti, la Diade appariva il Non Essere di fronte al supremo Essere del-

[146] *Timeo,* 37 c - 38 b. [Il LEVI dichiara, nel manoscritto, di togliere quest'ultimo periodo da *Il concetto del tempo,* p. 96].

l'Uno: in nessun caso, però, si ammette il Non Essere assoluto, ossia il Nulla.

Il tempo nacque insieme col cielo, affinché, essendo generati insieme, insieme anche si sciogliessero, se ciò dovesse avvenire; e fu generato sul modello della natura eterna, affinché le fosse similissimo per quanto era possibile: il modello è per tutta l'eternità, e il tempo sino alla fine eternamente fu, è e sarà. Per tale ragionamento e pensiero di Dio rispetto alla generazione del tempo, il sole, la luna e gli altri cinque astri che si chiamano pianeti (erranti) nacquero per distinguere e conservare i numeri di esso[147]. Dio, quando ebbe formato i corpi di questi astri, li pose nelle sette orbite per cui procedeva il movimento del Diverso, che è obliquo a quello dello Stesso dal quale è dominato. Così nacquero il giorno e la notte, che sono il movimento periodico della circolazione una e sapientissima (cioè del cielo delle stelle fisse); il mese si compie quando la luna, avendo terminato il proprio giro circolare, raggiunge nuovamente il sole; e l'anno, quando questo ha terminato la propria circolazione. I movimenti periodici degli altri corpi non sono stati né osservati, né denominati, né misurati nei loro rapporti reciproci dagli uomini (fuorché da pochi), talché essi ignorano che sono tempo anche i giri di questi corpi, che sono di quantità immensa e di varietà meravigliosa. Il numero perfetto del tempo compie l'anno perfetto (o grande anno) allorché gli otto periodi, compiendosi insieme, ritornano allo stato iniziale, misurati dal movimento della sfera dello Stesso, che procede in modo uniforme[147 bis].

Il tempo si identifica così coi movimenti del cielo delle stelle fisse e dei cicli dei pianeti, misurati dal numero dei rispettivi periodi, sicché, in un certo senso, si può dire che questa concezione implichi quella dei tempi locali, inclusi però nel grande anno del mondo. La somma dei diversi movimenti celesti costituisce il tempo nella sua totalità, che deriva dall'Anima Cosmica,

---

[147] *Timeo*, 37 c - 38 c.

[147 bis] *Timeo*, 38 c - 39 e. [Il Levi dichiara, nel manoscritto, di togliere questo periodo da *Il concetto del tempo*, p. 97, e parte del successivo dal medesimo lavoro, p. 99].

in quanto principio auto-motore e fonte di moto per tutti gli esseri. L'affermazione platonica che il Demiurgo formò il tempo, significa che per l'opera sua l'Anima impresse al corpo dell'universo quella somma di movimenti misurati numericamente in cui il tempo consiste, non già che questo sia una produzione diretta dell'Artefice. In tal modo la teoria del *Fedro,* che l'anima è principio auto-motore da cui dipende il movimento ordinato dell'universo, si concilia col mito del *Politico,* in cui il Demiurgo compie gli stessi uffici: egli costituisce la causa remota del movimento ordinato del cosmo, di cui l'Anima Universale è la causa prossima.

In questa concezione del tempo e dell'eternità si incrociano motivi di pensiero derivati dalle piú importanti correnti delle filosofie presocratiche. Il grande anno del mondo richiama dottrine dell'Orfismo, del Pitagorismo e di Eraclito[148]; ma principalmente la rigorosa interpretazione dell'eternità come presente immutabile che esclude ogni mutamento e ogni successione e la sua contrapposizione alla temporalità costituiscono una ripresa della dottrina parmenidea dell'Essere Uno che « non fu mai in passato, né sarà, perché è tutto insieme nell'ora »[149], cioè in un istante sempre presente. Ma il divenire, contrapposto al vero essere che risiede nell'eternità, non è per Platone, come per Parmenide, pura parvenza ingannatrice, perché, grazie all'ordine che gli imprime il movimento ordinato dell'Anima Cosmica (che nella sua successione perenne si svolge in cicli che si ripetono regolarmente), riesce a imitare l'immutabile eternità: cosí l'affermazione eraclitea che tutto diviene secondo un *logos* divino si concilia con l'Eleatismo, in quanto anche la temporalità infinita della genesi possiede una propria realtà razionale, sebbene subordinata e inferiore.

Cosí si è ammesso senz'altro che la narrazione platonica della formazione del mondo e del tempo non si deve intendere alla

---

[148] Si veda *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca prima di Platone,* Estratto da « Rivista di Filosofia Neo Scolastica », 11 (1919), pp. 14-15; 16 e 61.

[149] Fr. 8, verso 5, DIELS.

lettera, come hanno fatto nell'antichità Aristotele e in generale i Peripatetici; essa costituisce (stando all'interpretazione data da principio da Senocrate e accettata dai Platonici in generale e alla unanimità dai Neo-Platonici) un procedimento usato per un motivo didattico (διδασκαλίας χάριν), mirante a rendere intuitiva la dipendenza del mondo da una causa e a mostrare che cosa, nella realtà totale dell'universo sensibile, derivi dall'azione dell'intelligenza, che cosa da quel principio del divenire di cui si parlerà in seguito. Infatti, il Demiurgo, avendo ordinato le cose, permaneva nella sua condizione abituale (ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει[149 bis]). Perciò Proclo osservava giustamente che se il Demiurgo è per natura immutabile, deve creare sempre, sicché anche il creato deve essere sempre[150].

Di piú, il tempo, appunto perché è un'immagine dell'eternità, deve, al pari del mondo, non avere nè principio né fine, e, appunto per ciò, Platone lo chiama un'immagine perenne (αἰῶνιον εἰκόνα) di essa[151]. Cosí però non si toglie la differenza essenziale che contrappone la realtà intelligibile e l'eternità che le è propria al mondo sensibile e al tempo che gli si collega: questi, anche se non hanno né principio, né fine, dipendono da qualche cosa che li supera e non permangono in un presente immutabile, ma hanno un decorso, perché passano da un *fu* a un *sarà*. L'azione demiurgica è un atto eterno, extra-temporale, sebbene sia alla radice del processo del tempo.

Platone, con la sua teoria del tempo, cerca di integrare e di chiarire le sue dottrine fondamentali sui rapporti tra i due mondi che ancora lasciavano lacune o punti oscuri. Il rapporto fra il mondo ideale e quello sensibile, la possibilità che questo rispecchi in sé l'ordine di quello, rimanevano sempre concezioni oscure e poco determinate. Ora, si vede come quel principio di mutamento che costituisce l'intima natura del divenire (la γένεσις,

---

149 bis *Timeo*, 42 e.

150 *In Timaeum*, 88 c; 111 d - 112 a, ed. DIEHL, Leipzig, 1903, I, p. 288, 14-27; p. 366, 20 - 368, 11.

151 *Timeo*, 37 d. Alla lettera, anzi: un'immagine eterna.

che incontreremo a 52 d, ove appare esistente prima della generazione del cielo), sia, per l'azione demiurgica, ordinato dall'Anima Cosmica, principio di movimento euritmico, che, grazie alla sua natura media tra la realtà ideale e quella corporea, e alle sue interiori determinazioni matematiche, può far sí che la successione irregolare della genesi si inquadri in un ordinamento di rapporti numerici e cosí assuma l'aspetto del tempo che procede secondo il numero, talché veramente l'intelletto dell'Anima Cosmica, che è affine, sebbene inferiore, al Demiurgo (ossia all'αἰτία del *Filebo*), governa l'universo, come aveva affermato questo dialogo [152]. Il mondo del divenire, ordinato cosí matematicamente dall'Anima, cioè il mondo del tempo che procede secondo il numero, è veramente un'immagine dell'eterno e immutabile mondo delle Idee, che ha per modello i Numeri Ideali. Quanto è stato esposto mostra anche come la prima parte del *Timeo* contenga solo una presentazione del problema che è analizzato e risolto successivamente: ivi era detto che il Demiurgo ricondusse all'ordine tutto il visibile che si muoveva confusamente e disordinatamente [153]. Ora appare che l'azione demiurgica consista in parte nella funzione che essa attribuisce all'Anima Cosmica di determinare matematicamente il flusso confuso della genesi. Cosí il *Timeo* svolge e chiarisce l'intuizione offerta dal *Fedro* e, integrandola colla teoria del Demiurgo, giustifica l'interpretazione teleologica del mondo che era stata espressa con l'Idea del Bene nella *Repubblica*. Si deve però riconoscere che la concezione del tempo non risolve ancora tutto il problema dell'ordinamento del divenire; i movimenti del cielo impressi dall'Anima costituiscono come la linea generale entro cui esso divenire si svolge, ma questo conserva sempre il suo fluttuare indeterminato di qualità, il suo movimento confuso e irregolare, che incontreremo tra poco. In altre parole, col tempo misurato numericamente si ha soltanto il quadro entro cui la genesi si svolge: qui si mostra anche un'ambiguità nella concezione platonica del tempo, che da una parte è ordine di

---

[152] Cfr. *Filebo*, 30 c - 31 a.
[153] *Timeo*, 30 a.

movimenti, mentre dall'altra è movimento di successione, e appare ovunque si incontrano il *fu* e il *sarà*[154].

Affinché l'universo corrispondesse al suo modello intelligibile, occorreva che contenesse tante e tali specie di animali quante e quali erano incluse come Idee nell'*autozoon*, ossia che fosse abitato dagli Dei, che vivono nel cielo, dagli esseri alati che risiedono nell'aria, da quelli che stanno nell'acqua e da quelli che camminano sulla terra. Siccome le specie di animali incluse come Idee nell'*autozoon* debbono essere determinazioni particolari della spazialità ideale, quelle del mondo sensibile dovranno, nella loro parte corporea, risultare da determinazioni geometriche correlative dello spazio fisico, includenti il principio del divenire. Ciò mostra che la teoria della χώρα di cui si parla in seguito, è qui silenziosamente implicata. Gli Dei furono formati in gran parte di puro fuoco, dotati di figura sferica, distribuiti in cerchio nel cielo che si muove col cerchio dello Stesso e forniti di un duplice movimento; ciascuno di essi si muove intorno a se stesso e inoltre segue il moto di quel cerchio. Gli Dei di cui si parla sono gli astri, che vengono chiamati, poco esattamente, eterni (ἀΐδια[155]); dopo di essi furono generati i pianeti. Quanto alla Terra, nostra nutrice, la prima e la piú antica fra gli Dei generati entro il cielo, fissata intorno all'asse che attraversa l'universo[156], venne formata per essere la custode e l'artefice del giorno e della notte. Quanto alle altre Divinità (Oceano, Teti, ecc., gli Dei in generale, di cui parlavano le cosmogonie orfiche) occorre, dice il testo con evidente ironia, prestar fede ai loro discendenti, quando raccontano le genealogie dei propri antenati[157]. Il Demiurgo si rivolge poi agli Dei che ha generato e spiega loro che tutto ciò che è legato è solubile, ma che è cosa da malvagio disciogliere ciò che è bene collegato: perciò essi, che, essendo stati generati, non sono né

---

[154] Cfr. *Il concetto del tempo*, p. 100.

[155] *Timeo*, 40 b.

[156] Seguo la lezione εἱλλομένη e l'interpretazione abituale. (Si veda A. RIVAUD, *op. cit.*, pp. 59-63). Per la lezione ἰλλομένη e l'interpretazione che ammette il movimento della terra intorno all'asse dell'universo, cfr. J. BURNET, *Greek Philosophy*, I, London, 1928, p. 348; A. E. TAYLOR, *Platon*³, pp. 448-452.

[157] *Timeo*, 39 e - 41 a.

immortali, né completamente indissolubili, saranno tali per la sua volontà. Appunto perché ciò che il Demiurgo produce è immortale, l'ufficio di formare le specie mortali fu da lui affidato alle Divinità che ha generato: egli si riservò quello di preparare la parte imperitura e divina delle anime umane. Egli fece una mescolanza all'incirca simile a quella dell'Anima Cosmica e delle stelle, ma molto meno pura; poi la divise in un numero di anime uguale a quello degli astri e collocò ciascuna in uno di questi, fece conoscere loro la natura dell'universo ed espose le leggi fatali: la prima nascita sarebbe uguale per tutte. Esse nascerebbero come uomini negli *istrumenti del tempo* (ossia i pianeti), e se avessero vissuto secondo giustizia, ritornerebbero ciascuna alla propria stella; altrimenti, rinascerebbero da prima nel corpo di una donna e poi, se avessero persistito nella loro malvagità, si sarebbero trasformate in animali in conformità delle colpe che avessero commesso precedentemente, e non avrebbero potuto far ritorno alle proprie stelle sinché non avessero saputo dominare con la ragione l'irragionevole massa del corpo. Poi sparse le anime come semi sulla terra e sui diversi pianeti: intanto gli Dei generati avendo ricevuto la parte immortale dell'animale mortale (l'uomo), si misero a imitare il proprio Artefice, e con parti di fuoco, di terra, di acqua e di aria tolte all'universo, al quale poi dovevano essere ridate, ne formarono un solo tutto, collegandole con legami invisibili per la loro piccolezza[158]. La struttura del corpo umano e delle sue parti, e particolarmente degli occhi, è spiegata finalisticamente[159].

In questa trattazione ci interessa una parte che riguarda i rapporti tra l'anima e il corpo, nella quale si trovano pensieri che si riferiscono alla radice soggettiva ultima dell'errore, che (e cosí si ritorna alla tesi del *Fedone*) è riposta nell'azione perturbatrice che il corpo esercita sulle attività razionali. I movimenti periodici dell'anima immortale, collegati al continuo fluire del corpo, non riuscirono a dominarlo, nè erano dominati da esso, perché ora accadeva una cosa, ora l'altra: sicché l'essere vivente

---

[158] *Timeo*, 39 e - 43 a.
[159] *Timeo*, 44 d - 46 c.

si muoveva tutto, ma procedeva senza ordine e senza ragione: muovendosi in tutti i sensi. Soprattutto le impressioni provenienti dagli oggetti esterni in cui si imbattevano quegli esseri li sconvolgevano: infatti allora i movimenti prodotti da tali oggetti attraverso il corpo giungevano all'anima. Questi processi, che hanno ricevuto il nome di sensazioni, sconvolsero i movimenti periodici dell'anima; fluendo in senso opposto a quello del circolo dell'Identico, gl'impedirono, nonché di dominare, persino di seguire il suo corso, e inoltre perturbarono il periodo del circolo del Diverso. Quando le perturbazioni dei movimenti circolari dell'anima sono frequenti, e queste non riescono a conservare la loro regolarità, avviene che, se esse incontrano oggetti esterni, chiamano identico ciò che è diverso e viceversa. Se poi sensazioni provenienti dall'esterno giungono a trascinare con sé tutto l'involucro esterno dell'anima, allora le circolazioni di questa sembrano dominare mentre effettivamente sono dominate[160]. Per tutte queste affezioni l'anima ora, come all'inizio, quando è legata a un corpo mortale, diventa insensata. Ma quando il flusso del nutrimento e dell'accrescimento e le circolazioni dell'anima seguono la loro via naturale, allora esse denominano rettamente ciò che è identico e ciò che è diverso, facendo sí che chi le possiede sia assennato. Se poi una retta educazione viene ad aiutarlo, l'uomo, sfuggendo alla piú grave delle malattie, diventa completamente integro e sano; se invece conduce una vita trascurata e irregolare, ritorna all'Ade imperfetto e stolto[161]. In questa trattazione l'errore consiste in

---

[160] Come ha giustamente inteso TH. H. MARTIN, *Études sur le Timée de Platon* (Paris, 1841, v. I, p. 155), Platone parla dei casi in cui una passione molto forte (determinata da sensazioni) signoreggia l'anima e si serve per i propri fini delle sue attività razionali.

[161] *Timeo,* 43 a - 44 c. [Riportiamo il passo iniziando dal 40 e, perché risulta cosí piú chiaro: « E tutte insieme queste cose mentre egli le ordinava, rimaneva, conforme alla natura sua, nel suo proprio stato; e rimanendo egli (cosí), i figli, che intesero l'ordinamento del padre, obbedivano ad esso, e, preso il principio immortale dell'animale mortale, imitando il loro creatore toglievano a prestito dal mondo, col patto di restituirle poi, delle particelle di fuoco e di terra e di acqua e di aria, e le cose tolte le conglutinavano insieme, non con quei legami indissoluibili coi quali essi erano stretti, ma connettendole con spessi chiovi per la loro piccolezza invisibili, e fatto di tutte nei corpi singoli un tutto, le circolazioni dell'anima che è immortale legavano nel corpo che patisce influssi e de-

identificazioni (totali o parziali), cioè in predicazioni positive; e in differenziazioni, ossia in predicazioni negative, che non corrispondono alla realtà: in tutti questi casi, quindi, esso (come nel *Sofista*) ha per oggetto ciò che non è, in quanto è diverso dall'essere; ma questa attività dell'anima che la porta a opinioni che non si conformano all'ordine della realtà, ha come radice fondamentale l'azione perturbatrice del corpo, che determina sensazioni (e per mezzo di queste, passioni), le quali alterano il funzionamento delle attività intellettuali. L'errore, quindi, è involontario e necessario, perché, sebbene Platone parli di trascuratezza da parte dell'individuo, è chiaro che essa pure è determinata dalle condizioni del suo organismo; e le stesse cose si possono ripetere per l'azione del fattore educativo, al quale è assegnata una funzione sussidiaria. Gli stessi educatori, del resto, sono determinati

---

flussi. Ed esse, impigliate ⟨come⟩ in un fiume ingrossato, né si lasciavano soverchiare né lo soverchiavano, e a forza erano trascinate e trascinavano; cosí che tutto l'animale si moveva, ma disordinatamente, dove si imbattesse a procedere, e irrazionalmente, possedendo tutti e sei i movimenti: ché e avanti e indietro procedeva, e ancora a destra e a sinistra, e in su e in giú, e da per tutto errando secondo i sei detti modi. Infatti, ancorché fosse grande il flutto affluente e defluente onde proveniva la nutrizione, anche maggior turbamento produceva ciò che ciascuno pativa dagli accidenti esteriori, quando il corpo di qualcuno s'imbattesse ad urtare in un fuoco non suo, o fosse colto dalla solidità della terra, o dalla lubricità umida dell'acqua, o dalla procella dei venti trasportati dall'aria, e da tutte queste cose sospinti i movimenti attraverso al corpo andassero a cadere sull'anima: i quali movimenti anche in seguito per questo si chiamarono e anche ora tutti insieme si chiamano sensazioni. E infatti subito anche allora producendo queste moltissimo e grandissimo movimento, e insieme con quel fiume, ⟨che s'è detto⟩ che scorre incessantemente, movendo e scotendo violentemente le circolazioni dell'anima, quella dell'identità del tutto incepparono, scorrendo in senso contrario ad essa, e la impedirono di governare e di andare, e quella dell'*altra* specie perturbarono, cosí che le tre distanze del doppio e rispettivamente le tre del triplo e gli intervalli e i legami dell'uno e mezzo, uno e un terzo, e uno e un ottavo, poiché non erano interamente solubili se non dal loro legatore, li contorsero in tutti i contorcimenti, e causarono ogni sorta di fratture e di guasti dei cerchi in tutti i modi ch'eran possibili. Per tal guisa esse circolazioni, trattenute a stento insieme tra loro, si moveano bensí, ma si moveano irrazionalmente, talora di contro, talora di traverso, talora supine, come quando uno, voltato di sotto in su, puntellando la testa contro la terra e buttando i piedi in aria, si stia dinanzi a qualcuno, ché allora, in questa condizione e di chi sta e di chi lo vede, le parti destre appariscono sinistre e le sinistre destre reciprocamente. Or quando di ciò appunto e d'altro di simile le circolazioni siano passive fortemente, qualora accada che in qualche cosa di fuori s'imbattano che appartenga al genere identico

a esplicare rettamente o no la loro attività sia dallo stato normale o anormale del loro corpo, sia dalla educazione che, a loro volta, hanno ricevuto; in tutto ciò non si vede come alcuno, date certe condizioni, possa sottrarsi all'errore[162].

Nello studio, che segue i precedenti, degli organi di senso e delle sensazioni che ne sono l'oggetto, Platone procede eliminando, si può dire, l'aspetto filosofico degli argomenti studiati per occuparsi essenzialmente di quello naturalistico[163]. In questa trattazione e in un'altra che le si collega[164] (tutte molto sommarie, ad eccezione di ciò che riguarda l'udito e, principalmente, la vista), un punto merita di essere rilevato. Nello studio della visione Platone ammette che risulta di due correnti luminose, l'una proveniente dagli occhi, l'altra dagli oggetti esterni: correnti che, in ultimo, sono processi di movimento[165], e cosí viene ad affermare che essa include un fattore oggettivo.

---

o al diverso, allora, chiamando questo identico a qualche cosa, quello diverso da qualche cosa, tutto al contrario del vero, diventano bugiarde e insensate, e nessuna di esse v'è piú che regga e governi. Che se poi delle sensazioni dal di fuori sospinte sopraggiungano e trascinino con sé anche tutto l'invoglio dell'anima, allora le circolazioni, mentre servono, si credono di dominare. E appunto per tutti questi accidenti di cui patisce, anche adesso come fin da principio l'anima diventa insipiente appena che sia legata in un corpo mortale: ma quando la corrente della crescita e della nutrizione incomba di mano in mano piú tenue, e di nuovo i circuiti, ottenuta la calma, procedano per la loro via e diventino col proceder del tempo piú regolari, allora le orbite già corrette giusta la disposizione dei cerchi singoli che si muovono secondo natura, sanno attribuire rettamente i nomi di diverso e di identico, e riescono a far diventare assennato chi le possieda. A chi pertanto anche una retta disciplina di vita venga in ajuto, costui, evitando la maggior malattia, diventa integro e sano del tutto; ma se non se ne dà alcun pensiero, percorrendo a pié zoppo il cammino della vita, senza aver nulla compiuto né guadagnato ritorna all'Ade. »].

[163] In modo simile si parla altrove (86 b - 87 b) del vizio, che è considerato una malattia dell'anima, che non dipende dalla sua volontà, perché (e qui Platone ripresenta una tesi socratica difesa particolarmente nei primi dialoghi: cfr. *Protagora*) nessuno è vizioso volontariamente. Il vizio è spiegato con le condizioni maligne del corpo, con l'azione della cattiva educazione, alla quale è data maggiore importanza che a 44 e, e con quella degli ambienti sociali imperfetti.

[163] *Timeo*, 45 b - 47 e. Si veda A. Rivaud, *Platon, Oeuvres complètes*, X, p. 110.

[164] *Timeo*, 65 c - 68 d.

[165] *Timeo*, 45 b-e. [« E di tali organi innanzi tutto costruirono quelli che apportano la luce, gli occhi, e glieli applicarono nel seguente modo. Di quella parte del fuoco che non ha proprietà di bruciare, ma sí di darci la mite luce

Si è ritenuto qualche volta che questa teoria sia in contrasto con quella esposta nel *Teeteto,* giudicata puramente soggettivista; ma effettivamente, come si è osservato[166], anche in quel dialogo Platone espone e, a quanto pare, accetta una concezione che, pure interpretando nel senso del piú assoluto relativismo le percezioni sensibili, non esclude che esse dipendano da processi di movimento oggettivi, oltreché soggettivi.

Giunto al punto indicato, il *Timeo* osserva che sinora ha trattato quasi esclusivamente di ciò che è stato compiuto dall'intelligenza (del Demiurgo s'intende), e che ora occorre considerare le cose derivanti dalla necessità (τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα). Infatti questo Mondo ha avuto origine grazie alle azioni intrecciate dell'una e dell'altra, in quanto l'intelligenza, dominando la necessità, l'ha indotta, con la persuasione, a volgere al bene la maggior parte delle cose generate[167]. L'espressione *necessità* non deve

---

propria del giorno, si ingegnarono di fare un corpo. Infatti quel fuoco genuino che è dentro di noi germano di questo lo fecero attraverso agli occhi scorrer liscio e condensato, constipando tutto l'occhio, ma piú la parte mediana di esso, cosí che avesse a trattenere tutto l'altro fuoco, quanto era troppo crasso, e lasciasse filtrar puro questo solo. Quando pertanto vi sia luce diurna intorno a questa corrente della vista, allora, abbattendosi simile con simile e congiungendosi insieme, se ne costituisce un corpo solo di natura conforme giusta la direzione degli occhi in quel punto dove quello che sopraggiunge dal di dentro s'urta con quello che gli cozza incontro dal di fuori. Ebbene, per questa conformità divenendo tutto questo in conforme disposizione, qualsiasi cosa esso tocchi o qualsiasi altra lui, i moti loro diffondendo per tutto quanto il corpo fino all'anima, produce questa sensazione, per la quale appunto diciamo di vedere. Ma quando di notte il fuoco gemello se ne va, l'altro rimane intercluso; perocché uscendo verso ciò che è diverso, si cangia esso stesso e si spegne, non essendo piú connaturato all'aria vicina, in quanto questa è priva di fuoco. Cessa pertanto dal vedere e diventa per di piú conciliatore del sonno. Perocché questa salvaguardia che gli Dei apparecchiarono per la vista, le palpebre, quando si chiudono, chiudono dentro la potenza del fuoco, ed essa discioglie ed appiana gli interni movimenti, appianati i quali si ha la tranquillità ... »].

[166] Si veda sopra Cap. III, § a.

[167] *Timeo,* 47 e - 48 a. [« Quello che abbiamo detto fino a qui, all'infuori di poche cose, ha servito a dichiarare ciò che fu fornito dall'intelligenza; ora conviene aggiungere al discorso anche ciò che è opera della necessità. Perocché la generazione di questo mondo fu mista d'una combinazione di necessità e d'intelligenza; e come l'intelligenza dominò la necessità col persuaderla a guidare verso il meglio la massima parte delle cose che si generavano, cosí e in questo modo per mezzo della necessità soggiogata dalla persuasione assennata da principio fu costituito l'universo »].

far pensare a un determinismo rigidamente meccanico, quale si incontra nell'atomismo di Leucippo e di Democrito, che scorgono in essa l'espressione della piú piena razionalità[168]. Per Platone l'ordine proviene sempre dall'intelligenza, anche quando si manifesta in processi per sé irrazionali; in altri termini, l'ordine offerto dal meccanismo degli eventi deve intendersi come il risultato dell'azione che l'intelligenza esercita su ciò che egli chiama anche causa errante (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας[169]), che per sé presa agisce irregolarmente e a caso[170]. Essa è causa necessaria in quanto *sine qua non,* in quanto, cioè, senza di essa non si realizzano certi effetti. In ultimo, tale causa è quell'elemento non razionale del mondo del divenire, che per sé non agisce teleologicamente e che l'intelligenza divina può volgere verso il bene, ma soltanto nella maggior parte dei casi. E a questo carattere irrazionale della sua azione corrisponde quello della sua natura, che la ricerca scientifica non riesce mai a spiegare esaurientemente, risolvendolo in un tessuto di relazioni intelligibili, appunto perché è, come dice il Taylor[171], quel *semplice dato,* quel *fatto bruto,* che rimane sempre come residuo in ogni interpretazione e che la scienza non può mai eliminare completamente. Secondo Platone, le cause prime (o principali) sono quelle che si fondano sull'intelligenza, cioè le finali, rispetto alle quali le meccaniche sono secondarie e sussidiarie[172]. L'elemento irrazionale di cui ora si parla era già implicato nella formazione dell'ordine temporale, ma allora era lasciato nella penombra, mentre qui passa in primo piano.

Un precedente cenno di esso era offerto dal mito del *Politico,* quando parlava dell'elemento corporeo o affine al corpo[173], che entra nella costituzione del mondo, elemento che, prima di

---

[168] Cfr. LEUCIPPO, fr. 2.

[169] *Timeo,* 48 a.

[170] *Timeo,* 46 e; cfr. 68 e. Cfr. E. A. TAYLOR, *Platon*[3], pp. 454-456.

[171] Ivi, p. 455.

[172] *Timeo,* 46 c-e; cfr. 68 a. La distinzione di cause vere e accessorie si trova anche nel *Politico* (281 d-e), ma è riferita alle arti, secondo che producono certe cose o fabbricano gli strumenti senza i quali le prime non potrebbero compiere il loro ufficio.

[173] *Politico,* 269 d; 273 b.

giungere all'ordinamento presente, partecipava di un grande disordine[174]. Però in questi testi il problema dell'ordine del divenire è presentato in modo complessivo, e non è compiuto alcun tentativo per ridurlo analiticamente ai suoi ultimi fattori. Pensieri simili sono inclusi nella teoria dell'*apeiron,* fluttuare continuo di qualità indeterminate; ma con essa si considera soltanto uno dei due aspetti che caratterizzano il mondo del divenire, il mutamento quale successione non ordinata, e non l'altro, la spazialità, mentre il *Timeo* esamina sia l'uno che l'altro per mostrare come in entrambi penetri l'ordinamento dei rapporti matematici. Cenni per chiarire questo problema appaiono in ciò che dice il *Fedro* dell'anima principio motore, e nella funzione determinatrice che il *Filebo* assegna al *peras* matematico; ma il *Timeo* si sforza di offrirne la soluzione piú esauriente che sia possibile, in quanto da una parte distingue i due aspetti, temporale e spaziale, della genesi, e dall'altra mostra come in ciascuno di essi un fattore di ordine e di determinazione penetra nell'indeterminazione del divenire[175].

Per l'azione dell'anima il mutamento incessante e disordinato è stato compreso e misurato dalla successione regolare del tempo; rimane ora da vedere come questo stesso contenuto e la spazialità entro cui esso si svolge siano determinati, perché il problema sia completamente risolto.

Il *Timeo* riprende da capo la trattazione, cominciando col ricercare quali fossero, prima della formazione del cielo, la natura e le affezioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria e della terra, che, ben lungi dall'essere, come si crede, gli elementi primi dell'universo, non possono nemmeno considerarsi come una prima composizione di tali elementi[176]. Occorre, modificando la divisione fatta all'inizio, aggiungere al modello intelligibile e sempre uguale a se stesso e all'immagine generata e visibile, una terza specie (che ora appare necessaria), oscura e difficile da comprendersi, che può conside-

---

[174] *Politico,* 273 b.

[175] [Il Levi nel manoscritto avverte che alcuni dei periodi nelle pagine che seguono sono tolti da *Il concetto del tempo,* pp. 102-105 con alcune modificazioni].

[176] *Timeo,* 48 b-c.

rarsi il ricettacolo e come la nutrice di tutto ciò che è generato (πάσης γενέσεως ὑποδοχὴ οἷον τιθήνη[177]). Per chiarire meglio questo punto occorre trattare dei cosiddetti elementi. Essi si trasformano l'uno nell'altro con processo ciclico: non si può quindi sostenere che uno qualunque di essi sia proprio quella cosa e non un'altra. Quindi di ciò che vediamo mutare continuamente (per esempio il fuoco), non si deve dire *questo è il fuoco,* ma *è tale* (τοιοῦτον) *il fuoco*; e lo stesso discorso si deve ripetere per l'acqua e per tutte le cose alle quali applichiamo le espressioni: questo (τόδε), cotesto (τοῦτο), come se avessero stabilità, mentre tutto ciò che diviene sfugge e non sopporta denominazioni che indicano permanenza, e deve designarsi soltanto con la parola *tale.* (Ciò significa che i cosiddetti elementi, e quindi i composti che ne risultano, hanno natura qualitativa non meno delle qualità sensibili, il caldo, il bianco, ricordati poi[178]. Del resto essi sono costituiti da raggruppamenti di qualità, se si fa eccezione del fattore spaziale di cui si parla immediatamente dopo, che ne forma l'elemento sostanziale). Le espressioni che designano permanenza, come *questo, cotesto,* si possono applicare soltanto a ciò in cui quelle cose generandosi appaiono e in cui poi periscono. Per chiarire meglio la cosa, pensiamo che alcuno plasmi nell'oro tutte le figure possibili, trasformando continuamente le une nelle altre, e sia da altri interrogato: se alcuno, mostrando una di esse, gli chiede che cosa sia, dovrà rispondere: è oro, designando le figure che mutano sempre non con parole che indicano esseri, ma con: *tale*[179]. Lo stesso discorso si può fare rispetto alla natura che riceve tutti i corpi, che deve pure denominarsi sempre nello stesso modo perché non esca affatto da se stessa. Infatti riceve sempre ogni cosa e non prende mai una forma simile ad alcuna di quelle che vi entrano, poiché è per natura come un sostrato (ἐκμαγεῖον) per ogni cosa. Essa riceve movimento e figure da ciò che vi penetra e per esso assume aspetti diversi. Ciò che vi entra e ne

[177] *Timeo,* 49 a.
[178] *Timeo,* 50 a.
[179] *Timeo,* 48 a - 50 b.

esce è imitazione delle realtà eterne (cioè delle Idee), improntata da esse in modo meraviglioso e difficile da esprimersi.

Per il momento, occorre dunque distingure tre generi, ciò che è generato, ciò in cui esso è generato, e ciò cui il primo generandosi si assomiglia: ciò che riceve la generazione può paragonarsi alla madre, ciò donde essa proviene al padre, ciò che è medio fra essi al figlio. Siccome l'impronta o immagine deve assumere gli aspetti piú svariati, occorre che ciò in cui essa si imprime sia privo di tutte le forme che riceverà da qualche parte. Infatti, se il ricettacolo avesse una figura simile ad alcuna di quelle che vi entrano, altererebbe col proprio aspetto le altre. Perciò occorre che ciò che deve ricevere bene in tutto Se stesso le immagini di tutte le realtà eterne, sia per natura privo di qualsiasi forma. Quindi alla madre e al ricettacolo di tutto ciò che di visibile, e, in generale, di sensibile, è generato, non si deve dare il nome né di terra, né di aria, né di fuoco, né di acqua, né delle cose che da essi nascono, né di quelle da cui essi provengono; è una specie invisibile e amorfa, che tutto raccoglie, che partecipa in qualche oscuro modo dell'intelligibile ed è difficilissima da comprendere. La parte infiammata di essa appare fuoco, la parte umida, acqua; e lo stesso deve dirsi rispetto alla terra e all'aria, in quanto esse ricevono le loro immagini, che si modellano sulla realtà delle Idee[180].

Si debbono quindi riconoscere: 1°) la specie identica e immutabile, ingenerata e imperitura delle Idee, non percepibile coi sensi, che si contempla soltanto con l'intuizione intellettuale; 2°) ciò che le assomiglia e porta lo stesso nome, sensibile, generato, sempre in movimento, che nasce in qualche luogo ove poi perisce, afferrabile con l'opinione unita alla sensazione; 3°) la specie del luogo (χώρα), sempre esistente, che offre una sede a tutte le cose che hanno generazione; è afferrabile non coi sensi ma con una certa forma illegittima di ragionamento (λογισμῷ τινὶ νόθῳ) ed è appena oggetto di credenza. Guardando ad essa, noi sogniamo e diciamo essere necessario che tutto ciò che è, sia in qualche luogo e occupi qualche posto, e giudichiamo che sia nulla ciò

[180] *Timeo*, 50 b - 51 b.

che non è, né in terra né in cielo. Invece all'immagine soltanto (perché non è suo nemmeno l'essere che essa è nata a raffigurare [l'Idea], ed è invece il fantasma mobile di qualche altra cosa) conviene per tale ragione generarsi in qualcos'altro, afferrandosi cosí in qualche modo all'esistenza, oppure non esistere affatto. Il ragionamento esatto e vero, venendo in soccorso al vero essere, mostra che sinché due cose saranno diverse, nessuna delle due potrà generarsi nell'altra, sicché siano insieme una sola e due diverse [181]. Ciò significa che l'Idea non può essere immanente alla cosa sensibile [182], perché cosí sarebbe separata da se stessa, una e due insieme, mentre la cosa che, come immagine, non ha vera realtà, può esistere soltanto in altro, afferrandosi cosí in qualche modo all'esistenza [183].

È difficile trovare una piú recisa affermazione della trascendenza delle Idee, presentata in un testo non mitico, ma rigorosa-

---

[181] *Timeo,* 52 a-d. [Cosí stando queste cose, bisogna convenire che una è la specie che è sempre allo stesso modo, non generata e che non può perire e che in sé non riceve altra cosa di fuori, né essa passa mai in altra, ed è invisibile e non percepibile da alcun altro senso; — quella appunto cui l'intelligenza (νόησις) ebbe in sorte di contemplare; — che uguale di nome e somigliante ad essa è una seconda, sensibile, generata, agitata continuamente, che ha origine in qualche luogo, e che di là di nuovo perisce, afferrabile dall'opinione (δόξα) per mezzo della sensazione (αἴσθησις), — e che finalmente c'è una terza specie, quella dello spazio, costante sempre, che non è soggetta a distruzione, e offre sede a tutte le cose quante vengono generate, e mentre è attingibile non dai sensi ma da un certo argomento illegittimo (ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ) è a stento oggetto di persuasione (μόγις πιστόν) non di conoscenza; in rapporto alla quale veramente anche sogniamo e diciamo esser necessario che tutto ciò che è sia in qualche luogo e tenga qualche posto, e che ciò che non è né in terra né in cielo non è niente. Queste cose tutte e altre sorelle di queste anche intorno a quella natura che non dorme e che sussiste veramente, per causa di questa sonnolenza, non siamo capaci di distinguerle ridestandoci e di dire il vero, cioè che all'immagine (poiché non è suo neanche quello per rappresentare il quale essa è nata, ed essa stessa non è che una larva di qualche altra cosa) conviene per questo l'ingenerarsi in qualche altra cosa, afferrandosi essa cosí in qualche maniera all'esistenza, o altrimenti non essere affatto nulla; mentre a ciò che è effettivamente, la ragione vera ed esatta è soccorritrice a dimostrare che, fino a tanto che una sia una cosa e un'altra un'altra, né questa né quella potrebbe entrare nell'altra in modo da restare la stessa e insieme diventar due »].

[182] Cfr. *Timeo,* 52 a. [Cfr. la nota precedente, all'inizio].

[183] Si veda FRACCAROLI, *Il Timeo* (Torino, 1906), p. 259, nota 1. Ho leggermente modificato il testo di *Il concetto del tempo,* p. 104.

mente scientifico. In breve, anche prima che il Cielo fosse generato, esistevano tre cose distinte, l'essere (vero), il luogo e la genesi (ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι[184]). I testi analizzati richiedono osservazioni L'ultimo citato[184 bis] ed altri precedenti (30 a, in cui si dice che prima della creazione dell'Anima Cosmica tutto il visibile si moveva irregolarmente e disordinatamente; 37 c, in cui si riferisce che il Demiurgo, prima della creazione del tempo, si rallegrò vedendo l'opera sua fornita di vita e di movimento; 48 b, in cui si parla della natura e delle affezioni dei cosiddetti elementi prima della generazione del Cielo) potrebbero far pensare a un periodo precedente la formazione del tempo, cioè un tempo che precede se stesso; per superare questa difficoltà alcuni interpreti antichi distinguevano il tempo ordinato, nato col cielo, e quello disordinato, che lo precedeva[185]. E questa distinzione può trovare una giustificazione nella tesi platonica che il *fu* e il *sarà* hanno significato temporale, perché sono movimenti[186]. Ma questa tesi, se si allontana dalla teoria generale che vede nel tempo il movimento misurato dal numero, e rivela così un'ambiguità nella interpretazione platonica di quel concetto, non serve a fondare la distinzione cronologica di cui si parla. Si deve lasciar da parte 37 c, perché, come si è detto[187], in quel testo è già sottintesa la formazione del tempo. Gli altri passi si riferiscono effettivamente non a un tempo che precede quello ordinato, bensì a due aspetti del mondo del divenire; il divenire puro, pensato per sé, privo di determinazione e di ordine, e quello che ha i caratteri opposti, grazie all'azione demiurgica, che, per dir così, si imprime su un materiale irrazionale per arrecargli tutta la razionalità e tutta la perfezione che comporta. In un certo senso, si può dire che Platone era costretto ad ammettere un tempo bruto, privo di ordine, in quanto anche nel mondo che conosciamo si presentano

---

[184] *Timeo*, 52 d. [Si veda la nota 182].
[184 bis] *Timeo*, 52 d. [Si veda la nota 182].
[185] Proclo, *In Timaeum*, 88 a, ed. Diehl, v. I, p. 283, 26-29.
[186] *Timeo*, 38 a.
[187] Si veda p. 165.

movimenti irregolari e nell'anima si succedono disordinatamente affezioni e impulsi[188]. Ma si tratta di due aspetti di un processo complessivo, non di due fasi che si succedono.

La χώρα del *Timeo* è da Aristotele identificata colla ὕλη o materia platonica[189]. Valendosi di questa testimonianza, una numerosa schiera di studiosi, fra i quali emerge lo Zeller[190], hanno affermato che per Platone la materia coincideva con lo spazio puro. Per contro, V. Brochard ha eguagliato la χώρα al divenire[191]. Però nessuna di queste due interpretazioni può considerarsi pienamente soddisfacente. La χώρα e la γένεσις sono assolutamente irriducibili l'una all'altra: su questo punto, 52 d è decisivo. Però, nel mondo fisico, esse, sebbene si possano distinguere idealmente, sono connesse in modo inseparabile, e formano insieme la spazialità piena del divenire sensibile, in cui le qualità mutano senz'ordine e senza legge, sinché non vengono determinate dalle forme geometriche elementari (di cui parleremo tra breve) per costituire i corpi. Per questo appunto il *Timeo* insiste sull'ufficio della χώρα, mentre l'aspetto spaziale non è rilevato nell'*apeiron* del *Filebo,* che ha un'estensione piú vasta, perché include il mutamento degli stati dell'anima e non può quindi identificarsi colla materia estesa.

Siccome la χώρα partecipa in qualche oscuro modo dell'intelligibile (perché, si deve intendere, è un *quid* analogo al principio materiale delle Grandezze Ideali che si trova, come quello formale, nell'*autozoon,* il Vivente in sé, modello del Cosmo sensibile), non è permesso affermare che essa rappresenta il vero e proprio Non Essere; tale identificazione infatti è legittima soltanto per la γένεσις, in quanto principio del divenire che la riempie, che per sé presa è fattore di disordine e di irrazionalità. Però la χώρα differisce fortemente sia dalla spazialità intelligibile che da quella matematica; è, si può dire, lo spazio fisico, che non si può cogliere né con la percezione sensibile, che ha per oggetto

---

[188] Cfr. *Filebo,* 26 b.
[189] *Fisica,* Δ, 2, 209 b, 11-12; 33 - 210 a 2.
[190] *Die Philosophie der Griechen,* I, 2[5] (Leipzig, 1922), p. 735.
[191] *Études de philosophie ancienne et moderne,* Paris, 1912, pp. 105 sgg.

le cose, cioè i gruppi di qualità e i processi del mondo del divenire, né col pensiero puro (il ragionamento legittimo) che si riferisce soltanto alle Idee o a ciò che, come gli enti matematici, divide la loro natura razionale. Per coglierla, occorre inferirne l'esistenza con un ragionamento non puro, e quindi illegittimo, che, movendo dalle cose che divengono, discende al loro sostrato permanente. Per questa sua natura ibrida, è appena oggetto di credenza, ossia possiede minore certezza di ciò che si apprende con percezione diretta[192].

Già nell'antichità alcuni interpreti hanno sostenuto che il movimento disordinato che precede la formazione del cosmo può essere prodotto soltanto da un'anima, perché essa esclusivamente è, insegna il *Fedro,* principio di movimento, e perciò hanno ritenuto che il *Timeo* implichi l'esistenza di quell'Anima malvagia del mondo la cui esistenza si vorrebbe insegnata dalle *Leggi*[193]. Cosí la formazione dell'Anima Cosmica esposta nel *Timeo* significherebbe che il Demiurgo introdusse ordine e razionalità in quella malvagia; però questa interpretazione che, sviluppata particolarmente da Plutarco[194], ha trovato seguaci anche fra gli studiosi moderni, non è sostenibile. L'anima di cui parla il *Fedro* può determinare soltanto il movimento ordinato e regolare, quello appunto che nel *Timeo* assume l'aspetto del tempo; e quanto all'anima malvagia, è decisivo il fatto che in quel dialogo non se ne dice parola: trattandosi di un argomento cosí importante, il silenzio del testo vieta di ammettere quella concezione. Contro di essa sta inoltre il fatto che, secondo il *Timeo,* il movimento risiede nella disformità, che è effetto della disuguaglianza, perché esso implica un motore e un mobile che debbono differire tra loro[195], in quanto il simile non può né agire sul simile né subirne l'azione[196]. Cosí si spiega in modo puramente fisico, senza fare appello all'azione dell'anima, quel processo di movimento che

---

[192] Cfr. per i testi della *Repubblica,* pp. 36 sgg.
[193] Cfr. avanti § d.
[194] *Quaest. Platon.,* IV, 1003 a; *De animae procreat.,* cc. 6-9, 1014 d - 1017 b.
[195] *Timeo,* 57 e - 58 a.
[196] *Timeo,* 57 a.

non è rivolto ad alcun fine, buono o cattivo che esso sia[197], e che perciò è per Platone casuale nel senso piú stretto della parola. Soltanto quando ha carattere teleologico il movimento implica l'azione dell'anima; perciò nel *Timeo* non si ha alcun accenno a un'Anima Cosmica malvagia. Il movimento disordinato precedente la formazione del mondo di cui parla quel dialogo non è dunque altro che la caratteristica essenziale del principio del divenire, dell'*ananke,* che il Demiurgo ordina, ma non distrugge; è l'aspetto irrazionale, irriducibile, del mondo della genesi, che del resto deve riconoscersi anche entro l'anima, perché essa pure include l'*apeiron*[198]. Prima della formazione del Mondo, la nutrice della generazione, inumidita e infiammata e accogliendo anche in sé le forme della terra e dell'aria, e provando le affezioni che ad esse seguono, appariva svariatissima; e mancando completamente di equilibrio, era agitata disordinatamente dalle forze dissimili e non equilibrate che la scuotevano, e a sua volta le agitava. I quattro generi che essa conteneva si separarono, e, mentre le cose piú simili si raccoglievano nella stessa parte, le piú dissimili si dividevano massimamente. Cosí prima che da esse fosse nato l'universo ordinato, tutte queste cose stavano senza ragione e misura. Quando il Demiurgo intraprese ad ordinare l'universo, il fuoco, la terra, l'aria e l'acqua avevano bensí qualche traccia di sé, ma erano nella condizione in cui deve trovarsi tutto ciò da cui Dio sia lontano: la prima cosa che fece allora fu di ornarle con forme e numeri (εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς). Egli ordinò queste cose nel modo piú bello e migliore possibile[199]. La parola *numeri* richiama evidentemente la teoria del *Filebo* della determinazione di un *apeiron* qualitativo per mezzo di rapporti numerici che fa sí che i processi (e qui le cose) del mondo del divenire acquistino una struttura analoga a quella delle realtà intelligibili, di cui *gli insegnamenti non scritti* ripongono il modello nei Numeri Ideali. Questo punto però non è sviluppato dal *Timeo,* che invece insiste

---

[197] Si veda L. ROBIN, *La pensée grecque,* Paris, 1923, p. 275.

[198] *Filebo,* 26 b.

[199] *Timeo,* 52 d - 53 c. Ho modificato in qualche punto *Il concetto del tempo,* p. 104.

sull'altro, che manca nel *Filebo,* della determinazione per mezzo di figure geometriche: questa, anzi, deve chiaramente costituire il presupposto di quella precedente, perché soltanto quando il mutamento disordinato della genesi abbia trovato una certa stabilità per mezzo della limitazione della χώρα, che lo include, i rapporti numerici possono compiere la loro funzione di fissarne le variazioni qualitative.

L'ordinamento e la generazione dei quattro corpi (fuoco, ecc.) sono spiegati matematicamente. Essi sono solidi, e tutti i solidi sono limitati da superfici piane, le quali risultano di triangoli: e questi a loro volta sono riducibili a rettangolari, isosceli e scaleni. Tale è il principio che si deve supporre per il fuoco e per gli altri corpi, procedendo secondo un ragionamento necessariamente (soltanto) probabile[200]. Le figure elementari di cui si parla costituiscono i limiti del contenuto qualitativo mutevole, che costituisce il principio della genesi e cosí gli arrecano una certa stabilità; ma esso persiste nella sua natura originaria[201]. I principi superiori a quello indicato sono noti a Dio e agli uomini che egli ama[202]. I principi accennati oscuramente in questo testo si debbono ricercare non nei Numeri Ideali, ma nelle Grandezze Ideali incluse nell'*Autozoon*[203]. Coi triangoli indicati il *Timeo* costruisce le superfici che limitano i quattro solidi elementari, il tetraedro, figura del fuoco; l'ottaedro, dell'aria; l'icosaedro, dell'acqua; il cubo della terra. Le superfici che li limitano sono costituite da triangoli scaleni, ad eccezione di quelle del cubo, che risultano di triangoli isosceli; perciò soltanto il fuoco, l'aria e l'acqua possono trasmutarsi l'uno nell'altro, non la terra. Nei corpi elementari esiste un'infinita varietà di specie, che viene spiegata con le differenze di grandezza dei triangoli correlativi; anche in questo caso la terra costituisce un'eccezione, perché le diverse specie che presenta derivano dalla quantità di acqua o di fuoco che include. Il dialogo si limita a ricordare le specie piú impor-

---

[200] Modifico alquanto nell'ultimo periodo *Il concetto del tempo,* p. 104.
[201] Mi accordo in ciò con A. Rivaud, Platon, *Oeuvres complètes,* v. X, p. 80.
[202] *Timeo,* 53 c-d.
[203] Mi allontano qui da *Il concetto del tempo,* p. 104.

tanti degli elementi e menziona i loro composti; in seguito spiega le proprietà sensibili di questi e dei corpi elementari per mezzo della loro struttura geometrica[204].

È importante notare che, mentre nel principio del dialogo[205] si distinguono le Idee eterne e immutabili dalle cose sensibili in continuo divenire, in seguito[206] si ricorda inoltre, come terzo elemento, *ciò in cui il generato si genera,* ossia la χώρα, e nella ricapitolazione conclusiva[207] si afferma che l'essere, la χώρα e la γένεσις erano prima della formazione del cielo. Le cose sensibili non sono piú ricordate, e ciò mostra che sono riducibili agli altri termini. Infatti, ciò che in esse non è un riflesso del mondo intelligibile[208] (ossia le determinazioni matematiche) costituisce la necessità o la causa errante, di cui la χώρα forma l'aspetto spaziale, la γένεσις quello temporale, nel senso di successione di movimenti irregolari. La determinazione di questo ultimo aspetto, compiuta dall'Anima, costituisce il tempo (ordinato), che imita l'eternità del mondo ideale; quella del primo, compiuta dal Demiurgo per mezzo delle forme geometriche elementari e dei rapporti numerici, dà origine ai cosiddetti elementi del mondo corporeo[209].

Il *Timeo* parla in seguito della parte mortale dell'anima umana (che le Divinità inferiori aggiungono a quella immortale) che è distinta, in modo corrispondente alla trattazione della *Repubblica,* in due parti, l'una passionale e desiderativa, l'altra partecipe del coraggio e dello sdegno[210]. A ciò seguono lo studio anatomico e fisiologico del corpo umano[211]; e quello delle malattie del corpo e dell'anima e poi alcune norme di igiene dell'uno e dell'altra[212]. Infine si parla dell'origine del sesso femminile e degli animali, provenienti per degenerazione da uomini che nella loro

---

[204] *Timeo,* 53 e - 68 d.
[205] *Timeo,* 27 d - 28 e.
[206] *Timeo,* 48 c - 49 a; 50 c-d.
[207] *Timeo,* 52 d.
[208] Parlo del mondo intelligibile in generale e non, come in *Il concetto del tempo,* p. 105, delle Idee, per tener conto anche delle Grandezze Ideali.
[209] Cfr. *Il concetto del tempo,* p. 105.
[210] *Timeo,* 69 c - 70 b.
[211] *Timeo,* 70 b - 81 e.
[212] *Timeo,* 81 e - 87 b; 87 c - 90 d.

esistenza si erano allontanati, in misura maggiore o minore secondo i casi, dalla via della saggezza e della virtú[213].

In complesso il *Timeo* sviluppa e chiarisce la teoria del *Filebo,* che il Demiurgo ha ordinato per mezzo di determinazioni matematiche un *apeiron* qualitativo indeterminato, di cui però considera soltanto l'aspetto fisico, perché insieme temporale e spaziale. Ma questa interpretazione matematica (soprattutto geometrica) del mondo della natura è, appunto perché riguarda questo, in cui appare necessariamente il divenire, un racconto verisimile e niente altro. Per la stessa ragione, risulta di pure opinioni che, per quanto preferibili ad altre, non possono mai elevarsi alla sfera della conoscenza razionale pura, sia intuitiva, sia discorsiva. Da quanto si è detto risulta pure questa conseguenza (che in generale non è stata ricavata), che anche la teoria del *Filebo* ricordata poco fa presenta la stessa natura mitica del *Timeo,* e per gli stessi motivi.

§ *d*) LE LEGGI.

Per il loro carattere giuridico-politico di trattato di legislazione, le *Leggi* non si diffondono in ricerche speculative; però, come piú volte è stato osservato, non è fondata l'opinione che in esse manchi ogni accenno alla dialettica, perché, come si è detto, se di questa manca il nome, è presente la cosa. Infatti, di essa debbono possedere conoscenza i membri del Consiglio Notturno (la suprema magistratura dello stato, destinata a provvedere affinché le leggi di questo diventino per natura immutabili[214] e paragonabili a ciò che nell'animale sono l'anima e la testa[215]), i quali in certo modo corrispondono ai filosofi-re ai quali è affidato il governo della *Repubblica,* perché evidentemente a loro si riferiscono le *Leggi* quando affermano che alcuni custodi delle leggi debbono procedere secondo sapienza (φρόνησις), altri secondo la

[213] *Timeo,* 90 e - 92 c.
[214] *Leggi,* XII, 960 d.
[215] *Leggi,* XII, 961 d.

opinione vera [216]. Ora da quei magistrati si richiede che sappiano scorgere l'unità della virtú nei quattro aspetti che presenta: fortezza, temperanza, giustizia, sapienza [217]; rispetto al bello e al bene si presenta la stessa esigenza [218], dopo avere affermato in generale che la ricerca piú esatta di una cosa qualsiasi si ha quando si è capaci, movendo da cose molteplici e dissimili, di volgere lo sguardo verso un'unica forma [219] (ἰδέα). Si aggiunge che rispetto a tutte le cose importanti i magistrati debbono, oltreché comprendere l'unità della loro molteplicità, saperne fare la dimostrazione col ragionamento [220]. È chiaro che cosí si prescrive il procedimento essenziale della dialettica, intesa come disciplina pie-

---

[216] *Leggi*, I, 632 c. [« Quando poi il legislatore avrà provveduto a tutto questo, stabilirà a difesa di ogni provvedimento, magistrati particolari che ne saranno custodi. E gli uni procederanno quindi per via di scienza (διὰ φρονήσεως); gli altri, per via di vera opinione (δι' ἀληθοῦς δόξης).

[217] *Leggi*, XII, 965 b-c. [« Ateniese. E non dicevamo forse che chiunque in modo perfetto eserciti un'arte, chiunque voglia essere perfetto Custode, non soltanto dev'essere capace di volgere lo sguardo alla pluralità; ma anche deve tendere verso l'unità; né soltanto questo, perché anche deve acquistarne conoscenza. Quando poi il nostro Custode sia in possesso di tale conoscenza, alla visione di quell'uno dovrà subordinare secondo opportuno ordine tutto il resto, abbracciando ogni cosa in sintetico sguardo. — Clinia. Giusto. — Ateniese. E credi che ci sia metodo piú esatto e piú preciso per esaminare qualsiasi cosa, di quello che ci consente di volger lo sguardo, passando dalla pluralità dei fatti fra sé dissimili, a unico centro, l'idea (... τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν)? »] (traduzione di E. Turolla).

[218] *Leggi*, XII, 966 a. [Si veda sotto, la nota 220].

[219] *Leggi*, XII, 965 c. [Si veda la nota 217, *in fine*].

[220] *Leggi*, XII, 966 a-b. [« Ateniese. Sta un po' attento allora. Per il bello e per il buono abbiamo noi medesimo pensiero? E intendo, i nostri Custodi debbono conoscer soltanto questa parte del problema e cioè gli aspetti innumeri di bellezza e di bontà? oppure debbono anche sapere il modo e la ragione per cui questa indefinita pluralità è pure unità? — Clinia. Mah! mi pare che debbano pure concepire anche il modo per cui gli aspetti del bello e del buono sono unità. — Ateniese. Ma senti, mio caro. Concepire soltanto? non essere in grado di fornire dimostrazione con parola? — Clinia. Cosa dici? Sarebbe condizione degna di uno schiavo. — Ateniese. Sta attento. Allora, anche per tutte le cose piú importanti, dobbiamo forse ripeter lo stesso ragionamento? Diremo che, quanti saranno effettivamente Custodi delle leggi, dovranno anche saper la verità su questi problemi? Diremo che dovranno essere in grado d'esplicarne con parola le ragioni, e a queste ragioni dovranno dar sanzione, seguitandone l'inteso precetto con l'azione e con l'opera? Dovranno essi giudicar quanto avviene conforme a bellezza e cosí il contrario, secondo l'oggettiva natura delle cose? — Clinia. Come no? »].

namente razionale. E siccome essa si collega per Platone con le teorie fondamentali della gnoseologia e della metafisica, occorre ammettere che nelle *Leggi* le presupponga silenziosamente, tanto piú che vi espone due delle sue tesi gnoseologiche centrali, la distinzione di sapienza (o scienza) e di opinione[221] e quella di opinione vera e falsa[222].

Nelle *Leggi* è prescritto ai membri del Consiglio Notturno lo studio delle matematiche superiori, da quanto appare necessario per la conoscenza dell'astronomia, fondamento della teologia astrale che esse difendono[223]: per la trattazione di questa, contenuta nel libro X, il Taylor ha potuto chiamare Platone il creatore della teologia naturale[224]. Punto di partenza è la confutazione dell'ateismo materialista, che riduce l'universo e tutto ciò che esso contiene, anche l'anima, alle casuali mescolanze, realizzantisi per necessità (ἐξ ἀνάγκης), dei quattro elementi, acqua, aria, terra, fuoco, che esso giudica completamente inanimati ed esistenti per natura e per caso (φύσει καὶ τύχῃ). Da quella (perché gli elementi costituiscono la natura) e da questo, dunque, proviene ogni cosa, non dall'opera dell'intelligenza o di qualche Divinità o dell'arte, della quale esso dice che soltanto in un secondo tempo, valendosi delle prime e grandi opere generate dalla natura, fabbrica tutte le minori, che si denominano artificiali.

L'arte, generata da cose mortali e mortale essa pure, produce posteriormente cose di poca importanza, che non partecipano pienamente della verità (realtà), ma sono immagini simili solamente a se stesse, come le opere della pittura, della musica e delle altre arti dello stesso genere. I fautori di tali dottrine ritengono che anche la politica partecipa ben piú dell'arte che della natura, che dalla prima proviene e pone tesi non vere. A loro parere, gli Dei

---

[221] *Leggi*, I, 632 c. [Si veda, sopra, la nota 216].

[222] *Leggi*, II, 667 e; X, 897 a. [« E certo, dopo quanto si disse, in base al piacere e all'*opinione priva di verità*, non si può davvero pronunciar giudizio su qualsiasi forma d'imitazione o mimesi ». — « L'anima dunque conduce coi movimenti suoi propri l'universe cose nel cielo, sulla terra, sul mare. E questi movimenti hanno un nome: volere riflettere provvedere decidere *opinare veramente o falsamente* ... »].

[223] *Leggi*, VII, 817 e - 818 a; XII, 967 d.

[224] *Platon*[3], p. 489.

esistono non per natura, ma per certe leggi (o convenzioni), variabili da luogo a luogo; diverso è il bello (etico) secondo natura e secondo la legge; il giusto non esiste affatto per natura, ma per legge ed arte e su di esso gli uomini disputano continuamente e lo mutano sempre e ciò che hanno fissato vale soltanto per quel determinato tempo.

Queste cose i giovani apprendono da uomini sapienti, prosatori e poeti, che dicono essere giustissimo possesso ciò che si ottiene vincendo con la violenza. Ciò fa nascere nei giovani empietà e sedizioni, perché li spinge a condurre quella che sarebbe la vita retta secondo natura, consistente nel comandare ad altri e a non sottostare a coloro cui la legge prescrive obbedienza[225]. Per combattere queste dottrine, che considerano gli elementi i primi principi di tutte le cose, e da essi fanno derivare l'anima[226], le *Leggi* si sforzano di dimostrare che essa è stata generata prima di tutti i corpi e che è la causa dei loro cambiamenti e delle loro trasformazioni; da ciò deve seguire che ciò che ha affinità con essa, l'opinione, la sollecitudine, l'intelligenza, l'arte, la legge, precede le proprietà fisiche dei corpi; inoltre che le prime e grandi operazioni derivano dall'arte e che a questa e all'intelligenza sono posteriori e subordinate le cose prodotte dalla natura e la natura stessa, che, del resto, non rettamente è denominata così.

Infatti coloro che si combattono vogliono designare con quel nome gli esseri primitivi; ma se risulta che l'anima è l'essere che ha avuto origine prima degli altri, converrà denominarla natura[227].

Per confutare l'ateismo materialista, base dell'immoralismo, le *Leggi* riprendono e svolgono la teoria del *Fedro* dell'anima principio auto-motore. Occorre distinguere due generi fondamentali

---

[225] *Leggi*, X, 889 e - 890 a; 891 b-c. Si deve notare che Platone pone il fondamento dell'immoralismo teorico e pratico dell'età sua in dottrine materialistiche ed atee che chiaramente egli attribuisce ai fisiologi presocratici e in insegnamenti di poeti (molto probabilmente si tratta del frammento 169 di Pindaro, ricordato da Callicle nel *Gorgia*, 484 b). Dalle teorie dei primi è anche derivata la contrapposizione di φύσις e di νόμος, non dai Sofisti.

[226] *Leggi*, X, 891 b-c.

[227] *Leggi*, X, 892 a-c.

di movimento[228] (κίνησις): quello che può muovere se stesso, e anche altre cose (per mezzo di processi svariati), ossia il moto spontaneo, e quello che può muovere soltanto altri oggetti; ma il secondo presuppone il primo, perché la fonte e il principio di ogni cambiamento deve necessariamente risiedere nel mutamento che muove se stesso[229]. Ora, quando vediamo che una cosa muove se stessa, diciamo che vive, cioè che include anima: da ciò segue che la parola ψυχή è il nome che si dà a quella cosa la cui definizione[230] suona: il movimento che può muovere se stesso. Se essa è causa di ogni movimento e cambiamento, è sicuro che è identica alla prima attività produttrice (γένεσις) e al primo movimento di tutto ciò che è, fu e sarà. (Cosí si è anche dimostrato che l'anima merita anche piú dei quattro elementi la denominazione di φύσις). È provato in tal modo che in noi l'anima è stata generata prima del corpo, che per natura è destinato a sottostare al suo dominio. Tutto ciò che spetta all'anima deve quindi essere anteriore a ciò che riguarda il corpo: perciò i movimenti di quella (caratteri, costumi, volontà, calcoli, opinioni vere, sollecitudini, ricordi) sono esistiti prima delle dimensioni spaziali e della forza dei corpi[231]. Dopo ciò, è necessario riconoscere che se l'anima è causa di ogni cosa, è causa anche di tutti i beni e i mali, di tutto ciò che è bello e turpe, di ogni cosa giusta e ingiusta; in generale di tutti i contrari[232].

Su queste basi le *Leggi* costruiscono la loro teologia astrale. Platone afferma che l'anima per necessità governa anche il cielo[233], poi si chiede se ne esistano una o piú e, da prima, risponde ammettendo che ne esistono due, buona l'una, capace l'altra di produrre il male[234]. È però errata l'opinione di chi con questo testo vuole giustificare l'opinione che le *Leggi* insegnino l'esi-

---

[228] Questa parola è intesa nel significato piú ampio, perché include ogni forma di mutamento o cambiamento.

[229] *Leggi*, X, 894 b - 895 c.

[230] In generale, rispetto a ogni essere si debbono pensare tre cose: la οὐσία, il λόγος τῆς οὐσίας, l'ὄνομα (*Leggi*, X, 895 d).

[231] *Leggi*, X, 895 e - 896 d.

[232] *Leggi*, X, 896 d.

[233] *Leggi*, X, 896 d-e.

[234] *Leggi*, X, 896 c.

stenza di un'Anima Cosmica malvagia, perché, come è stato ripetutamente osservato, esse mostrano in seguito che i movimenti dell'universo provano che non se ne può parlare, sicché si tratta di un'ipotesi provvisoria, presentata soltanto per abbandonarla poi. Infatti le *Leggi* proseguono affermando che l'anima guida ogni cosa in cielo, in terra e in mare coi suoi movimenti (processi volitivi, intellettivi, passionali), in quanto questi, servendosi (παραλαμβάνουσαι) dei movimenti dei corpi, determinano in tutte le cose accrescimento, diminuzione, composizione, scomposizione e tutte le qualità che ne derivano: caldo, freddo, ecc. Ora, se l'anima, servendosi di tutto ciò, prende come ausilio l'intelligenza divina, governa tutto rettamente e felicemente; se invece si unisce alla dissennatezza, produce tutto il contrario. Si tratta di vedere se l'anima che regge il cielo, la terra e tutto il corso degli astri è quella saggia e piena di virtú o quella che ha i caratteri opposti: per risolvere la questione occorre esaminare se il movimento totale del cielo e quello dei corpi che include è per natura affine al moto dell'intelligenza; per contro, quello che procede senza ordine, né regola, né ragione, sarà affine alla dissennatezza. Ciò posto, sarebbe empio non affermare che un'anima che possiede ogni virtú, o piú d'una, dirige i movimenti celesti. Cosí si lascia in sospeso la questione se esista soltanto l'Anima Cosmica o se si debba parlare anche delle anime dei corpi celesti particolari e la stessa incertezza permane poi, quando si dice che un'anima deve guidare i movimenti del sole, degli astri, della luna, degli anni, dei mesi, delle stagioni; e che quest'anima o queste anime fornite di ogni virtú si debbono chiamare Dei. Ciò posto, non vi sarà alcuno tanto insensato da negare che tutte le cose siano piene di Dei[235]. Cosí sono demolite le tesi dell'ateismo materialista.

Dalla semplice analisi dei testi risulta che non si può parlare di un'Anima Cosmica malvagia, come molti fanno. Piú conforme ai testi è l'interpretazione del Taylor; ma io non so decidermi ad accettarla. A suo parere, « vi *debbono* essere almeno due anime [che sono causa dei movimenti cosmici] e ve ne *possono* essere

[235] *Leggi*, X, 896 e - 899 b.

piú. Siccome nella natura esistono sia disordine e irregolarità che ordine e regolarità, è chiaro che l'" anima migliore " non può essere l'unica sorgente del moto nell'universo; siccome l'ordine prevale, Dio, l'" anima migliore ", è chiaramente la causa suprema, ma vi debbono essere altre anime che non sono completamente buone »[236].

A parere del Taylor, le irregolarità che impediscono a Platone di ammettere l'esistenza di una sola anima divina, sono presumibilmente, in primo luogo, le diverse apparenti anomalie nei movimenti dei pianeti e secondariamente i cataclismi naturali (inondazioni, eruzioni vulcaniche, ecc.), che sono di ostacolo allo sviluppo della cultura intellettuale e morale: questi processi si debbono spiegare con l'azione causale di anime almeno in parte irrazionali e malvage.

Siccome Platone dice chiaramente che il male, identificato col movimento disordinato, deriva dall'anima non meno del bene, è chiaro che la teoria che concepisce la materia come intrinsecamente malvagia e come sorgente di male, è completamente non platonica[237]. Ora, contro l'interpretazione del Taylor, sta il fatto che le *Leggi* si chiedono da prima se occorre ammettere una o piú Anime per dar ragione dei movimenti cosmici, ma poi ne accettano soltanto due e in ultimo lasciano aperta la possibilità che siano piú, ma solamente a proposito di moti regolari e ordinati, sicché si può trattare di esseri buoni, di Divinità, non di esseri, almeno in parte, irrazionali e malvagi. L'affermazione del Taylor che la concezione che vede nella materia il principio del male non è platonica è in contrasto non soltanto con l'ascetismo del *Fedone,* ma anche con le tesi di scritti cronologicamente vicini alle *Leggi,* il *Politico* e, soprattutto, il *Timeo*[238]. Siccome è difficile supporre che Platone abbia a cosí breve distanza di tempo e su argomenti tanto importanti cambiato parere, ci si deve chiedere se i testi delle *Leggi* che affermano essere l'anima causa di movimento per ogni cosa, anzi che è causa di ogni cosa e quindi

---

[236] *Platon*[3], p. 491.
[237] Ivi, pp. 491-492.
[238] Si veda sopra, il § c.

di tutto ciò che è bene, bello e giusto e dei loro opposti[239], debbono essere presi alla lettera. La cosa appare dubbia quando si osserva che soltanto enfaticamente e impropriamente si può dire che l'anima è causa di ogni cosa, perché gli elementi e i loro composti sono sí messi in moto da essa, ma non prodotti nella loro realtà, e si nota che le stesse *Leggi,* dicendo che i movimenti che ne provengono *si valgono come di un sussidio* (παραλαμβάνουσαι[240]) di quelli corporei, con tale espressione implicano l'esistenza indipendente dei secondi. Ma un'osservazione piú importante si può fare. Le *Leggi,* per non complicare lo studio dei loro oggetti propri, omettono, sinché è possibile, l'esame dei problemi naturalistici, e la conseguenza di questo silenzio è il fatto che alcuni punti importanti rimangono oscuri: infatti esse considerano sia l'anima che gli elementi come realtà generate, ma nulla dicono sul loro generatore e sul processo della loro formazione. In tal modo si evitano i difficili problemi, discussi nel *Timeo,* del Demiurgo (e cosí l'Anima Cosmica appare la suprema Divinità), della formazione di tale Anima e dei rapporti matematici che vi sono inclusi, dell'azione demiurgica che, introducendo determinazioni geometriche nella χώρα riempita dal flusso disordinato della γένεσις e relazioni numeriche in questa, dà origine agli elementi e fa sí che nella χώρα si formino immagini delle Idee. Per lo stesso motivo anche queste sono passate in silenzio; e ugualmente la γένεσις, come principio del divenire costituito da un continuo flusso disordinato di qualità, non viene menzionata. Ora questi punti lasciati oscuri dalle *Leggi* si chiariscono per mezzo delle teorie del *Timeo,* le quali dovevano nella mente di Platone costituire un presupposto silenzioso delle esposizioni dell'opera posteriore. E siccome nel *Timeo* i movimenti disordinati della genesi indipendenti da ogni azione dell'Anima Cosmica costituiscono la base di quel principio corporeo che col suo influsso perturba le anime individuali e le induce all'errore e alla colpa, si deve ritenere che le affermazioni del passo 896 b-d, debbono incontrare un limite nelle tesi del *Timeo.* In conclusione, si ha

---

[239] *Leggi,* X, 896 b-d; cfr. 904 a.
[240] *Leggi,* X, 897 a.

il diritto di ammettere che le *Leggi* presuppongono implicitamente il movimento disordinato della genesi, non prodotto dall'anima, e radice prima delle irregolarità e dei cataclismi del mondo fisico e dei mali e delle colpe di quello morale.

Sullo sfondo universale ora sbozzato, ora lasciato nell'ombra, si colloca la sfera dei rapporti umani di cui parlano direttamente le *Leggi,* che, sotto un rispetto essenziale, costituiscono un parallelo alle trattazioni del *Timeo.* Infatti, come ha osservato A. Diès[241], il concetto del μέτριον o della giusta misura ed altri affini ad esso hanno larga applicazione nelle *Leggi,* in cui il primo appare la sola norma che può definire un buon governo[242].

All'ordinamento della χώρα e della γένεσις che il Demiurgo compie per mezzo di figure geometriche e di rapporti numerici nel mondo della natura, corrisponde quello della vita umana individuale e sociale per mezzo della giusta misura. In ambo i casi, determinazioni di giusta misura (anche quelle matematiche hanno, come si è visto, carattere teleologico) danno origine a ciò che è bene, e nella vita morale del singolo e in quella sociale della collettività l'uomo imita l'azione demiurgica.

§ *e*) LA LETTERA SETTIMA.

Rimane da esaminare la *Lettera settima,* che contiene interessanti indicazioni sulle teorie gnoseologiche di Platone, nella parte che critica, con qualche accentuazione polemica, l'eccessiva fiducia nel linguaggio che, come altre forme di conoscenza inferiori alla piú alta, è uno strumento imperfetto del pensiero[243]. « Tre cose sono necessarie per poter acquistare la scienza di ciascuno degli esseri, la quarta è la stessa scienza — nel quinto posto si deve collocare l'oggetto stesso, veramente conoscibile e reale [l'Idea] — la prima è il nome (ὄνομα), la seconda il di-

---

241 PLATON, *Oeuvres complètes,* IX, 1, p. XLVI, nota 2.

242 Ivi, pp. XLV-XLVI. *Leggi,* III, 690 e - 694 c.

243 La traduzione di passi della *Lettera settima* tra virgolette è presa con qualche omissione da una mia nota *Sull'importanza che Platone attribuiva ai propri scritti ...,* in « Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere », v. 69 (1936), pp. 3-5 dell'estratto.

scorso definitorio[244] (λόγος), la terza l'immagine (εἴδωλον), la quarta la scienza (ἐπιστήμη). Prendi un esempio particolare per comprendere ciò di cui ora si parla e pensa così di tutte le cose. *Circolo* è qualche cosa che si esprime, e il suo nome è quello stesso che ora è stato pronunciato. La seconda cosa è la sua definizione composta di nomi e di verbi: ciò le cui estremità sono ugualmente distanti dal centro sarebbe la definizione di ciò che ha per nome rotondo, circolare, circolo. La terza cosa è ciò che si dipinge e si cancella, che si traccia col compasso e che perisce; ma il circolo in sé, al quale tutte queste cose si riferiscono, nulla subisce di tutto ciò, perché è diverso da esse[245]. Al quarto posto sono la scienza (ἐπιστήμη), l'intelletto (νοῦς o intuizione intellettuale) e l'opinione vera che riguardano quegli oggetti; essi si debbono considerare tutti come una cosa sola perché non risiedono né nei suoni né nelle forme corporee, ma nelle anime, e perciò è chiaro che sono diversi dal circolo reale e dalle tre cose dette prima. Fra quelle [specie di conoscenze] l'intelletto [l'intuizione intellettuale] è più vicino delle altre per affinità e somiglianza al quinto [termine]; le altre ne sono più lontane. Le stesse cose si applicano alla figura rettilinea e circolare e al colore e al buono e al bello e al giusto e a un corpo qualunque artificiale o naturale, al fuoco, all'acqua e a tutte le cose simili, e a ogni animale e ai costumi entro le anime e a ogni sorta di azione e passione. Infatti se alcuno non afferra in qualche modo le quattro [forme di conoscenza] di quegli oggetti, non parteciperà mai della scienza perfetta del quinto termine. [Ossia nome, definizione, immagine sono le condizioni necessarie della conoscenza scientifica nel senso largo della parola e quindi anche della forma più perfetta di essa, l'intuizione dell'Idea]. Queste cose [queste forme di conoscenze], del resto, si sforzano di chiarire col debole mezzo dei discorsi la qualità di ogni cosa non meno del [vero] essere di ciascuna; in causa di ciò nessun uomo assennato oserà mai affidare ad esso [al linguaggio] le cose che ha pensato, e soprat-

---

[244] Anche nelle *Leggi*, 895 d, si distinguono l'essenza, il nome e la definizione.

[245] Il testo evidentemente parla della Figura Ideale del circolo, ma non la distingue dall'ente matematico corrispondente.

tutto a ciò che è immobile, come sono i caratteri scritti. ... Ogni circolo disegnato e tracciato col compasso è pieno di ciò che è contrario al quinto [al circolo in sé] — perché in ogni parte tocca la retta [in piú di un punto] — mentre il circolo in sé, diciamo, né poco né molto include della natura opposta alla propria. Il nome, diciamo, non ha alcuna relazione stabile con alcuna cosa; infatti nulla vieta che le cose che ora si dicono curve si chiamino rette e le rette curve... E lo stesso discorso vale per la definizione, se è composta di nomi e di verbi; non è alcunché di sufficientemente solido e fisso. Mille ragioni mostrano che nessuna di queste quattro cose [le quattro specie di conoscenze ricordate, ad esclusione del νοῦς] non ha chiarezza, ma questa... è la maggiore: che essendovi due cose, l'essere [l'essenza] e una certa qualità, e l'anima cercando di conoscere non la qualità, ma l'essenza (τὸ δὲ τί), ciascuno dei quattro [modi di conoscenza] le presenta nei discorsi e nei fatti quello che essa non ricerca; ma tutto ciò che è detto e mostrato da essi è sempre facilmente confutato dalle sensazioni, sicché ogni uomo, per dir cosí, è riempito di dubbiezze e di oscurità... Con fatica, dopo che si sono strofinate reciprocamente le une contro le altre tutte queste cose, nomi e definizioni e percezioni visive e sensazioni, e si sono discusse in discussioni amichevoli di persone che senza invidia interrogano e rispondono, risplendono su ogni cosa la saggezza e l'intelletto (φρόνησις καὶ νοῦς) per coloro che hanno fatto tutti gli sforzi di cui è capace l'energia umana »[246].

È evidente che le imperfezioni ricordate da Platone a proposito di tutte le condizioni necessarie perché si determini l'intuizione intellettuale sono cause di errore, ma per comprendere bene il suo pensiero occorre fare qualche osservazione. Il λόγος di cui parla qui è la pura e semplice definizione verbale, che si rivolge esclusivamente alla memoria e non è il risultato di un lungo e faticoso processo di ricerca. Perciò essa ha carattere arbitrario al pari del nome, e per conseguenza non ha rapporti necessari con la realtà definita. In tal modo è messa in luce l'imperfe-

---

[246] *Lettera Settima*, 342 a - 344 b. [Levi avverte di leggere συντεινόντων (anziché συντείνων) col Novotny].

zione del linguaggio parlato e scritto, con argomenti che richiamano il *Cratilo*[247]; e allo stesso dialogo fanno pensare altre critiche del linguaggio, dichiarato incapace (al pari di tutti i mezzi conoscitivi inferiori all'intellezione) di presentare fedelmente le qualità sensibili nel loro continuo fluire; infatti, essi, dovendosi esprimere con parole, irrigidiscono e fissano alcuni aspetti di quel divenire e cosí ne falsano la natura. L'imperfezione maggiore del linguaggio, però, consiste nel fatto che non permette di cogliere la vera realtà immutabile del mondo ideale, che è al di fuori di ogni divenire, perché (al pari degli altri strumenti inferiori di conoscenza) si riferisce, piuttosto che all'essenza permanente delle cose, alle qualità mutevoli del senso, sebbene non sia capace di rispecchiarle fedelmente. L'espressione εἴδωλον (immagine) designa non soltanto le figure che si possono disegnare, ma anche le percezioni visive e le sensazioni in generale[248]: ciò corrisponde alla costante convinzione di Platone che tutto ciò che è appreso dal senso è un'immagine imperfetta di una realtà superiore. Come le figure che il geometra disegna imitano imperfettamente le Figure Ideali corrispondenti, cosí gli individui singoli offerti dal senso non rappresentano in modo adeguato l'Idea. Nella *episteme* in senso ampio Platone distingue l'opinione vera, l'*episteme* in senso stretto e l'intuizione intellettuale: però non è chiaro il significato della seconda, perché si dice che essa pure si riferisce piuttosto alle qualità sensibili che alle essenze permanenti. In un certo senso si avvicina alla διάνοια della *Repubblica,* cioè al procedimento discorsivo delle matematiche sempre collegato a immagini sensibili; però non si può identificare con essa, perché si applica a qualsiasi oggetto di ricerca e perché non si dice che deve partire da ipotesi non discusse. In complesso, su questo punto, il pensiero di Platone rimane oscuro. Sappiamo che l'*episteme* cosí intesa è imperfetta (e quindi può trarre in errore), perché è legata al senso e al linguaggio; possiamo supporre che consista in procedimenti discorsivi; ma non riusciamo (o almeno io non riesco) a comprendere quale sia il suo ufficio vero e pro-

---

[247] Si veda, sopra, Cap. I, § b.
[248] *Lettera Settima,* 344 b.

prio. Quanto all'intuizione intellettuale, l'unica forma di conoscenza dichiarata perfetta (e quindi infallibile), non è chiaro se abbia per oggetto soltanto Idee singole e nessi immediati, o includa anche complicati processi discorsivi di pensiero appresi con una visione unica; sembra preferibile la seconda alternativa, perché altrimenti non avrebbe giustificazione la certezza rigorosa della dialettica. In ogni modo, siccome i testi citati fanno parte di una digressione filosofica già molto estesa, non deve sorprendere il fatto che in qualche punto presentino lacune e oscurità.

CONCLUSIONE

È opportuno ora, dopo una lunga analisi, segnare i tratti essenziali delle teorie gnoseologiche e metafisiche di Platone, e mostrare come in esse si fondino la sua concezione e la sua interpretazione del problema dell'errore. Ciò mostrerà meglio come il pensiero platonico, nella sua lunga e instancabile ricerca, abbia seguito sempre le stesse linee direttive di sviluppo, pure approfondendo continuamente i problemi affrontati.

Alla teoria delle Idee, nucleo della filosofia platonica, conduce una ricerca gnoseologica imperniata sulla distinzione di due forme fondamentali di conoscenza; ma questa concezione, che implica già per una di esse, l'opinione, la possibilità dell'errore, segue un criterio che assegna a ciascuna delle due forme diversa dignità e diverso valore; e tale ricerca porta appunto a un mondo di valori, assoluti ed eterni, immobili e immutabili, che, per la loro stessa natura costituiscono la suprema realtà. Le Idee sono infatti i valori per eccellenza, e il loro aspetto ontologico non deve fare dimenticare che esse, prima di tutto, sono modelli di perfezione: d'altra parte, la tesi platonica che stanno fuori del tempo e dello spazio serve già a mettere in luce che il loro essere assoluto è completamente immune dai caratteri propri delle esistenze empiriche del mondo del divenire. Sino dalla fase della sua prima costruzione Platone è convinto che esse sono collegate da rapporti reciproci e ordinate gerarchicamente; ma il primo principio incondizionato, l'idea del Bene, che sta al loro vertice, riceve un'interpretazione precisa soltanto nella teoria delle Idee

Numeri, in cui è pensato come l'Uno, identificato coll'Essere, che, quale principio supremo di determinazione e di misura, possiede in grado eminente i caratteri del bene e del bello che si imprimono in tutto il mondo delle Idee di cui costituisce la causa o ragion d'essere; e la bontà e la bellezza che lo caratterizzano si rispecchiano nella sfera del divenire, che riflette l'ordinamento delle essenze intelligibili. Di fronte all'Uno, principio formale, sta la Diade Indefinita, principio materiale, intesa come la molteplicità quantitativa inestesa che varia in modo indefinito, in senso extratemporale. Da essi, principio di unità il primo, di molteplicità indeterminata la seconda, derivano, grazie a una genesi pure extratemporale, le Idee Numeri o Numeri Ideali, che includono l'unità e la molteplicità determinata.

Al disotto delle Idee Numeri, vengono alcuni sommi generi, fra i quali certamente lo Stesso o Identico e l'Altro o Diverso o Non Essere, le Idee delle note incluse nelle altre forme intelligibili e poi tutte le Idee meno estese, ordinate gerarchicamente secondo rapporti di generi, di specie e di sottospecie e collegate da partecipazioni positive o separate da partecipazioni negative. Tutte le Idee trovano il loro modello numerico nei Numeri Ideali, in quanto includono, due, tre, ecc., specie; e cosí partecipano dell'unità e della molteplicità determinata; ma siccome contengono anche note, partecipano pure di una molteplicità indeterminata per sè, sebbene determinata nella loro comprensione. Al di sotto dei Numeri Ideali, sta l'Idea del Mondo, costituita da un principio formale, analogo all'Uno (la linea indivisibile, probabilmente) e da uno materiale, analogo alla Diade, che si può intendere come la spazialità intelligibile. Dalla determinazione del secondo per mezzo del primo provengono le Grandezze Ideali, che costituiscono i Viventi intelligibili, inclusi nell'Idea del Mondo. Della eternità e dell'immutabilità proprie del mondo ideale partecipano gli enti matematici (numeri e figure) che differiscono da quelli ideali perché sono molteplici, e il Demiurgo. Questo è la causa dell'ordine del divenire, in quanto, da una parte, formando secondo relazioni matematiche l'Anima Cosmica (che è mediatrice fra l'essere delle Idee e quello del divenire sensibile e perciò può conoscere le une e l'altro distinguendo in entrambi le iden-

tità totali e parziali e le differenze), è la ragione ultima del movimento ordinato numericamente che essa imprime alle sfere celesti, cioè del tempo misurato, in cui si dispone il processo del divenire[1], e dall'altra determina e ordina il principio della genesi, il flusso disordinato delle qualità sensibili che riempie la χώρα (la spazialità fisica analoga in certo senso a quella ideale), in quanto pone limiti nell'una per mezzo di figure geometriche e introduce in quello rapporti numerici. Cosí hanno origine gli esseri del mondo corporeo, che posseggono una struttura matematica analoga a quella del mondo ideale, e, al pari di questa, caratterizzata dalla giusta misura. In tal modo, le cose sensibili, in cui il divenire ha ricevuto determinazioni, possono riflettere l'ordinamento del mondo ideale, perché in esse pure si introducono i rapporti di unità, molteplicità determinata e molteplicità indeterminata, analoghi a quelli delle essenze intelligibili. Il Demiurgo comunica al mondo corporeo e sensibile tutto l'ordine e tutta la perfezione di cui è capace, perché prende per modello l'Idea del mondo (il Vivente in sé), che consiste nella Spazialità Ideale, determinata dal principio formale nelle Figure Ideali: infatti esse costituiscono le Idee dei Viventi intelligibili, le quali si riflettono nelle forme geometriche che delimitano la χώρα.

Struttura analoga a quella del mondo ideale presentano sia l'Anima Cosmica che quelle individuali che ne provengono, in cui il principio formale unitario sono la Realtà indivisibile e l'Identico e il principio materiale di molteplicità indeterminata è la Realtà divisibile e il Diverso. Nell'Anima Cosmica l'azione demiurgica introduce determinazioni matematiche, che la rendono principio di ordine e di armonia. Piú difficile è la ricerca delle determinazioni che si incontrano nelle anime particolari, in cui alla parte immortale se ne unisce una mortale: su questo argomento, anzi, occorre fare uso di ipotesi. Che esse, secondo Platone, includano un *apeiron* di stati e di moti d'animo, è certo; e dallo spirito animatore del suo pensiero deriva che determinazioni, fonti di ordine e di armonia, debbano esservi impresse dalla saggezza.

[1] Cfr. *Il concetto del tempo*, p. 108.

Infatti, una teoria centrale della *Repubblica* afferma che nell'individuo regna la giustizia, fondamento delle altre virtú, quando ciascuna delle attività dell'anima compie la sua funzione propria; cosí essa risiede in un ordine e in un'armonia da cui proviene una gerarchia di uffici e di funzioni corrispondente alla natura; evidentemente ciò richiede l'azione della saggezza. Per ciò che riguarda le attività conoscitive, si è visto che dalle testimonianze di Aristotele e dei suoi commentatori si può inferire che nell'Anima Cosmica e nelle individuali il principio formale unitario era l'intuizione intellettuale materiale di molteplicità e che quello era costituito da un *quid* dal quale derivavano per l'azione di essa la scienza e l'opinione nella prima e nelle seconde, poi esso doveva consistere in un flusso indeterminato di affezioni sensibili, determinantesi, grazie all'intellezione, in processi di sensazione, di opinione e di scienze. E si è visto anche che Platone, stando alle testimonianze ricordate, assegnava certi numeri alle diverse funzioni conoscitive e li poneva in correlazione con alcune figure geometriche.

Nella vita sociale e politica, secondo la *Repubblica,* esiste la giustizia quando ciascuna delle classi che la costituiscono compie la funzione che le è propria, e per essa si può ripetere ciò che si è detto per l'individuo. Ciò è espresso in altro modo nella convinzione delle *Leggi,* che la giusta misura appare la sola norma che può definire un buon governo. Si può dire che al saggio nella vita individuale, al sapiente legislatore nello Stato è affidato l'ufficio di imitare l'opera del Demiurgo, di introdurre l'armonia e l'ordine, cioè determinazioni di giusta misura in un *apeiron.* Cosí tutte le sfere della realtà, dalle piú alte alle piú basse, presentano strutture analoghe.

Le teorie gnoseologiche di Platone mostrano come si giunga alla conoscenza di tali sfere. Con un'eccezione, le attività conoscitive si collegano col linguaggio, che, secondo il *Cratilo,* ha la funzione di istruire, cioè di far sí che alcuno faccia conoscere ad altri le cose. Ma esso è uno strumento imperfetto di conoscenza anche rispetto agli oggetti del mondo sensibile cui si riferisce in modo particolare, perché le parole vengono a fissare il continuo flusso delle qualità sensibili. Soprattutto, il linguaggio è

imperfetto (e perciò è causa di errore), perchè non rappresenta fedelmente la suprema realtà delle Idee, inquantoché, essendo una imitazione della realtà, manca sempre di qualche aspetto dell'originale; e un altro motivo di imperfezione è l'elemento non eliminabile di convenzione che include.

Punto di partenza dell'attività conoscitiva è l'αἴσθησις, la sensazione, intesa come pura affezione sensibile non integrata da ricordi; ma sebbene essa abbia come correlato oggettivo un movimento delle cose, ha sempre natura soggettiva e soprattutto relativa, perché varia continuamente col mutare del soggetto e dei rapporti che esso forma in ogni momento col mondo che lo circonda: quindi se non include errore, quale espressione delle condizioni di chi la prova nell'istante in cui la prova, e nei rapporti che lo legano con altri esseri, è completamente indeterminata e fluente, e perciò ineffabile; e per conseguenza non possiede valore né di verità, né di conoscenza. Pure da essa deve muovere l'attività della mente per salire alle sfere superiori della conoscenza e in ultimo al mondo delle Idee.

La sensazione sta, prima di tutto, alla base della δόξα, intesa non nel senso ampio di giudizio che può essere vero o falso, in generale, ma in quello piú ristretto di conoscenza che riguarda il mondo del divenire; e in particolare quello sensibile degli esseri naturali, in cui l'essere, cioè il riflesso delle Idee, si unisce al non essere, ossia al continuo flusso indeterminato del principio della genesi. I giudizi che riguardano questi oggetti non possono trovare mai un fondamento sufficiente nelle realtà intelligibili, perché in essi, al di sotto delle determinazioni matematiche, della giusta misura, includono sempre un *quid* bruto, irriducibile alla piena e completa interpretazione razionale. Il primo gradino oltre la semplice sensazione è presentato dall'αἴσθησις quale percezione che consiste in un'integrazione del dato sensibile che suscita immagini che possono riguardare, oltre il presente, il passato e il futuro: questi processi determinano giudizi di interpretazione che possono essere veri o falsi, secondo che corrispondono o no alla realtà, ma che anche nel secondo caso non sono privi di oggetto, perché ne hanno uno interiore alla mente del soggetto. In questi casi, come in quelli offerti dalle arti industriali e dalle

matematiche applicate, in cui le percezioni determinano immagini e giudizi che si riferiscono alla produzione di risultati nel futuro, il criterio di valutazione è offerto dall'esperienza presente o lontana. Le ricerche cosmologiche piú pregevoli si sforzano di interpretare matematicamente le cose e i processi presentati dall'esperienza sensibile in modo da ottenere una spiegazione e una ricostruzione della storia dell'universo, ma nemmeno in questo caso il pensiero può trasformare la δόξα in scienza; perché non può superare i limiti della verisimiglianza, ossia di giudizi che sono privi di certezza completa e quindi possono essere falsi. Le opinioni (o ipotesi) piú soddisfacenti saranno quelle che meglio interpreteranno tutti i fatti noti e renderanno possibili previsioni che saranno confermate dall'esperienza futura. Ma la δόξα, quale giudizio, che può essere sia vero, sia falso, può riferirsi anche a oggetti intelligibili, quando non si giustifica con un processo di ragionamento che la fonda sui suoi ultimi principi ideali. Anche in questi casi il giudizio è falso, cioè errato, se collega termini inconciliabili.

Al di sopra della δόξα, di cui forse si dovrebbe dire l'aspetto piú elevato, sta la conoscenza propria delle matematiche pure, che la *Repubblica* assegna alla *dianoia,* e che probabilmente il *Filebo,* sebbene non adoperi questa espressione, considera allo stesso modo: essa deve partire da ipotesi non discusse e valersi di immagini sensibili. In questa conoscenza sono possibili due casi di errore: infatti, le ipotesi iniziali possono essere errate e i giudizi usati possono consistere in identificazioni non esatte, appunto perché non derivate da principi ultimi indiscutibili.

Al vertice della conoscenza sta la dialettica, la scienza per eccellenza, che ha per oggetto le Idee e i loro rapporti e si vale soltanto di giudizi (λόγοι) veri. I mezzi che essa impiega sono due: l'*epistéme* o scienza nel senso ristretto della parola in quanto conoscenza discorsiva, e il *nous* (intelletto) e la *noesis* (intellezione) nel senso intuitivo dei termini. (La *Repubblica* considerava intuizioni anche i procedimenti discorsivi, sia pure complicati, abbracciati con un atto unitario di pensiero, mentre è dubbio se le opere posteriori e gli insegnamenti non scritti accettino per discorsi complessi questa concezione). Il procedimento dia-

lettico è duplice, perché dalla molteplicità risale all'unità e da questa ridiscende a quella. Da una prima Idea, intuita grazie all'impulso dato da svariate esperienze sensibili, il pensiero ascende gradatamente a quelle piú universali e piú semplici che le sono sopraordinate (che debbono pure essere state precedentemente conosciute colla operazione induttivo-intuitiva che ha fatto apprendere quella che costituisce l'inizio della ricerca), e giunge infine a un principio primo incondizionato, che è l'Idea del Bene nella *Repubblica,* e l'Uno, che ha per carattere essenziale il bene, e la Diade Indeterminata negli insegnamenti non scritti. Dall'unico principio o dai due principi supremi il pensiero ridiscende, con un processo graduale di divisione numerica delle specie incluse in ogni genere considerato, all'Idea da cui è partita la ricerca, che viene definita grazie alle partecipazioni, ossia alle relazioni positive che essa forma con quelle sopraordinate. In modo simile si può fissare il posto che un'Idea occupa nel sistema totale del mondo intelligibile. Infatti, è possibile riconoscere i rapporti, positivi e negativi, che essa forma, direttamente e indirettamente, con i generi piú universali e con le specie che da essi dipendono: in tal modo si possono formulare su tale Idea giudizi di identità (totale e parziale) e di differenza, tutti necessariamente veri, perché fondati, in ultimo, su intuizioni di Idee e, molto probabilmente, anche di passaggi di pensiero tra enti ideali molto vicini tra loro. (In ciò si ha un precedente della terza regola del metodo cartesiano). Cosí si evita l'errore, che può verificarsi soltanto quando la mente passa senza gradazione continua da un termine a un altro molto lontano.

Nella visione sintetica delle piú importanti teorie gnoseologiche di Platone non si è potuto fare a meno di parlare di giudizi falsi, cioè dell'errore, la cui esistenza si è ammessa senz'altro, rispetto alla sfera della *doxa.* Ora, esso era stato negato da vari contemporanei di Platone; ma egli nel *Teeteto* toglie di mezzo le loro affermazioni, mettendo in luce che con la possibilità dell'errore sparisce anche quella della conoscenza vera e della scienza; e in nome della realtà e del valore di queste giustifica la tesi che ammette l'esistenza del giudizio falso. L'errore esiste, e ciò

che lo rende un problema di importanza vitale, ciò che gli arreca la sua tragica urgenza, è il fatto che si accompagna a una convinzione che il soggetto non sa distinguere da quella unità alla conoscenza vera. Al pari della verità, l'errore risiede soltanto nel giudizio, cioè nella connessione di due termini che possono riferirsi sia a oggetti e processi del mondo empirico, sia a Idee. Un giudizio è vero quando collega termini che nella realtà empirica o ideale sono effettivamente connessi tra loro; è falso nel caso opposto: si può dire che tale giudizio afferma di qualche cosa ciò che non è; ma questa affermazione che costituiva l'argomento principale per negare l'esistenza dell'errore, perde il suo significato pericoloso quando si riconosce che il non essere di cui si tratta non è quello assoluto, il puro nulla, ma il non essere relativo, il diverso. L'oggetto del giudizio errato possiede sempre realtà, se non altro nella mente di chi lo pensa. L'errore (se lo si distingue dall'inganno, che è volontario) proviene da una attività interiore, che produce in modo spontaneo giudizi falsi nella mente del soggetto; e la sua radice piú profonda risiede in prima linea nell'azione perturbatrice che il corpo, per mezzo dei sensi e dei processi affettivo-impulsivi che ne derivano, esercita sull'anima razionale e poi nell'influsso della cattiva educazione proveniente da un ambiente sociale corrotto.

L'esame della teoria platonica dell'errore e delle dottrine gnoseologiche che le si uniscono necessariamente (non consideriamo ora quelle metafisiche) rivela una ricchezza meravigliosa di pensieri profondi e mirabilmente penetranti che in parte sono rimasti acquisiti allo sviluppo posteriore della speculazione filosofica, in parte hanno, se non altro, trovato in esso continuazioni e sviluppi, talvolta insospettati. Platone, primo tra i pochi filosofi che si sono resi conto di tutta la gravità e di tutto il significato del problema dell'errore, ha mostrato che, se si nega il pensiero errato, non si può parlare né di verità, né di scienza; ha riconosciuto che il suo carattere essenziale, quello che ne costituisce la vera difficoltà e il pericolo continuo, è il fatto che si unisce a una certezza soggettiva pari a quella propria della conoscenza vera. Egli ne ha individuato la natura, mostrando che risiede

soltanto nel giudizio[2] che afferma del soggetto qualche cosa che ne differisce; ha rettamente affermato (ciò che non tutti i filosofi posteriori hanno saputo fare) che l'errore non appartiene soltanto alla conoscenza empirica, ma può penetrare anche in quella razionale. Tutte queste tesi si possono considerare patrimonio definitivo del pensiero, e la stessa cosa si può ripetere per alcune teorie gnoseologiche piú generali, per la tesi, ad esempio, che la conoscenza filosofica può giustificarsi soltanto se riesce a trovare un fondamento in uno o piú principi che non ammettono discussione (si tratti di un presupposto imprescindibile della conoscenza, come il *cogito* cartesiano, o di una realtà metafisica assoluta, come, nelle intenzioni dello Spinoza, era la Sostanza-Dio), perché altrimenti può essere sempre bersaglio di critiche negatrici.

Altre teorie hanno costituito il punto di partenza di importanti continuazioni e sviluppi posteriori. La critica del linguaggio compiuta dal *Cratilo* e dalla *Lettera settima,* che mostra che esso sofistica il continuo fluire qualitativo del divenire sensibile e deforma la natura delle realtà intelligibili, ha avuto riprese, da una parte, negli argomenti che, da Bacone in poi, i filosofi inglesi hanno rivolto alle parole, considerate strumento imperfetto della conoscenza razionale, e negli sforzi tentati dai logici matematici (sulle tracce di Leibniz) per costruire un linguaggio simbolico immune dai presupposti e dalle ambiguità implicati da quelli abituali; dall'altra, nelle polemiche del Bergson, rivolte a indicare nella fissità delle espressioni verbali una continua adulterazione della mobilità perenne dell'esperienza immediata. La critica delle matematiche, costrette a partire da ipotesi non discusse, costituisce il precedente degli sforzi fatti dai cultori di quelle scienze nel XIX e nel XX secolo per eliminare da esse i concetti indefiniti e le proposizioni non dimostrate.

D'altra parte i matematici hanno rinunciato a ogni giustificazione ontologica e teleologica della loro scienza, hanno rico-

[2] Questa affermazione non è in contrasto con l'altra, che attribuisce valore supremo di verità all'intuizione delle Idee, perché per Platone queste non sono unità atomiche prive di contenuto, ma posseggono determinazioni che il λόγος può formulare. Anche l'Uno degli insegnamenti orali (a differenza dell'Uno ineffabile di Plotino) può essere oggetto di affermazioni positive.

nosciuto esplicitamente di partire da un certo numero di ipotesi ben determinate, ma non necessarie, e hanno considerato le loro costruzioni un sistema ipotetico-deduttivo, valido soltanto per la propria forma.

La convinzione di Platone che le ricerche naturalistiche, pure impiegando procedimenti matematici, non possono superare la sfera della verosimiglianza, della probabilità, nel loro sforzo di rappresentare la struttura e spiegare il funzionamento dei loro oggetti, è stata accolta soltanto in parte da Aristotele e dagli Stoici, che hanno ammesso in esso una trattazione generale di carattere rigorosamente scientifico. Aristotele ha poi riconosciuto valore scientifico a ricerche che non si riferivano a oggetti necessari, ma abituali e anche probabili, mentre gli Scettici, nell'ultima fase della loro filosofia, hanno rinunciato alle esigenze della certezza scientifica per limitarsi a ricerche di carattere empirico fornite di probabilità, avvicinandosi, sotto un certo rispetto, a Platone, dal quale però si sono allontanati, come tutti i filosofi antichi da Aristotele in poi, nel rinunciare all'uso di quel procedimento matematico, che per il primo, che in ciò si accordava col Pitagorismo scientifico e con Democrito, costituiva lo strumento necessario di una ricerca rigorosa per quanto lo comportava il suo oggetto. Ciò si comprende, perché gli Scettici si volgevano non alla scienza generale della natura, ma a quelle discipline particolari ed applicate, che per Platone avevano il minimo valore nella gerarchia del sapere teoretico.

Nel Medio Evo, in complesso, si ritorna alle concezioni aristoteliche; invece, all'inizio dell'età moderna, Leonardo, Galileo e Descartes, ricollegandosi al pensiero platonico, ritengono che sia possibile, in principio, un'interpretazione rigorosamente matematica del mondo fisico, alla quale però attribuiscono valore di vera scienza e assegnano l'ufficio non soltanto di determinare le leggi, ma anche di penetrare l'intima natura della realtà (su quest'ultimo punto si accordano con Bacone, avverso invece all'uso generale dei procedimenti matematici). Ma prima il Newton da una parte, dall'altra il Leibniz, e, poi, il Kant, disgiungono la scienza della natura dalla metafisica e pongono l'oggetto della prima nello studio del mondo fenomenico e nella determinazione delle leggi

di esso; e la stessa tesi è difesa dal Comte e dal positivismo, sebbene muovano da premesse gnoseologiche del tutto diverse. Sempre però si riteneva che l'interpretazione matematica, pure restringendosi a formulare leggi, cioè rapporti funzionali universali e necessari, offrisse una interpretazione razionale del mondo fenomenico e perciò costituisse una vera e propria scienza. Recentemente si è sempre piú riconosciuta la presenza e l'importanza di un fattore irrazionale dell'esperienza e si è affermata energicamente la tesi che le scienze della natura non possono conquistare la certezza di quelle formali e debbono limitarsi, pur valendosi dei procedimenti matematici, a probabilità di carattere statistico. Riappare cosí, in un certo senso, il riconoscimento di quell'elemento bruto, ribelle a ogni razionalizzazione definitiva, che Platone riponeva nel principio del divenire. Ma la scienza cosí intesa non è piú quella di Platone, non soltanto perché rinuncia alla conoscenza della vera realtà, ma anche per il fatto che si contenta di quel *mito probabile,* che per lui non aveva carattere scientifico vero e proprio.

La valutazione dell'intuizione intellettuale data da Platone riappare anche in Aristotele, in cui la conoscenza noetica è fondamento di quella discorsiva, e piú rigorosamente in Plotino; e da ambedue si sviluppano dottrine significative della filosofia medioevale. Affermazioni vigorose del valore fondamentale della intuizione intellettuale appaiono agli inizi dell'età moderna, specialmente nel Descartes, nello Spinoza, nel Leibniz; e, in età recentissima, nella filosofia husserliana.

Il riconoscimento e l'approfondimento della teoria protagorea della soggettività e della relatività della sensazione (respinta da Aristotele), la interpretazione della percezione come integrazione del dato sensibile, dovevano avere larghi riflessi nella filosofia moderna e nella psicologia recente.

Questi cenni rapidi e incompleti non intendono stabilire rapporti costanti di dipendenza di altri filosofi da Platone, ma indicare come il pensiero di questo, anche se non ha agito direttamente su quello dei suoi successori, vi ha trovato però continuazioni e riprese.

Ciò non significa che si possa considerare soddisfacente la

soluzione che Platone offre del problema dell'errore. Basterà accennare rapidamente alle difficoltà che suscita la spiegazione di questo per mezzo di fattori fisiologici e sociali: in tal caso l'errore appare necessario e non si vede come sia possibile evitarlo. È piú importante insistere sulle difficoltà che si presentano a proposito della conoscenza dialettica, l'unica che sia assolutamente vera, che sia scevra da ogni errore per il suo carattere intuitivo, che viene a convalidare i procedimenti discorsivi che su di essa si fondano. Si può chiedere infatti che cosa garantisca la verità delle intuizioni sia delle Idee singole, sia dei nessi che le uniscono, anche quando sono molto prossime, sicché i passaggi di pensiero possano essere graduati in modo continuo. Siamo di fronte alle dubbiezze di ogni teoria intuizionistica, che, in ultimo, poggia su una convinzione essenzialmente soggettiva, perché ciò che è intuizione evidente per *A*, può non essere affatto tale per *B*, sicché la perfetta razionalità dei suoi oggetti si riduce a un apprezzamento psicologico, che varia da individuo a individuo; una prova di ciò offre la metafisica platonica delle Idee Numeri, che certamente, nemmeno nei suoi principi fondamentali, non riesce a ottenere l'assenso dei piú devoti ammiratori di Platone. Si aggiunga a ciò che, come si è notato, talvolta pare che Platone ritenga che l'intuizione giustifichi il valore delle Idee singole e renda inutile cosí la loro fondazione su principi superiori, talora pare che accetti la tesi opposta.

Inoltre l'*aporia* del *Parmenide* sulla possibilità da parte della mente umana di conoscere un mondo di Idee esistente per sé (e la stessa difficoltà si presenta a proposito di ogni affermazione di Valori Assoluti) non è certo risolta dalla teoria del *Timeo* che l'Anima Cosmica e quelle individuali includono un costitutore analogo al mondo ideale, cioè affine ad esso.

In ultimo, neppure l'autore dei *Dialoghi* è riuscito a risolvere il tormentoso problema dell'errore, sebbene abbia saputo apprezzarne pienamente il significato e impostarlo nei suoi termini giusti. In ogni modo, nella discussione di quel problema e delle questioni gnoseologiche che gli si collegano, il pensiero di Platone ha proiettato fasci di luce cosí viva, che la filosofia posteriore ha dovuto (e dovrà ancora) guardare verso di esso per dirigersi e orientarsi nelle ricerche.

INDICI

INDICE DEI NOMI

Adam Ch. - Tannery P.: 46 n. 44.
Alessandro d'Afrodisia: 24 n. 42, 145 n. 92.
Antistene: 11, 61, 86, 88.
Aristosseno: 133 n. 49, 138 n. 70.
Aristotele: 24 n. 42, 72, 106, 133 n. 49, 134, 134 n. 50, 136 n. 61, 137, 138, 138 n. 69, 139, 139 n. 73, n. 74, 140, 140 n. 75, 141 n. 78, 143, 143 n. 83, 144 n. 89, 145, 145 n. 93, 146, 146 n. 99, 147, 148 n. 108, 149 n. 109, 150, 151, 152, 154, 160, 161 n. 137, 167, 181, 202, 208, 209.

Bacone F.: 207, 208.
Bergson H.: 207.
Bonitz H.: 146 n. 100.
Brochard V.: 181.
Burnet J.: 34, 34 n. 19, 134 n. 51, 135, 144 n. 89, 169 n. 156.

Callicle: 189 n. 225.
Calogero G.: 28 n. 3.
Cherniss H.: 133 n. 49, 141 n. 78, 145 n. 92, n. 93, 148 n. 108.
Comte A.: 209.
Cratilo: 12, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23.

Democrito: 67, 175, 208.
Descartes R.: 1, 46, 207, 208, 209.
Diehl: 167 n. 150, 180 n. 185.
Diels H.: 133 n. 49, 166 n. 149.
Diès A.: 17 n. 30, 27, 45, 46, 59 n. 74, 65 n. 7, 66, 72 n. 29, 106 n. 80, 194.
Dionisodoro: 10.

Eleati: 26, 30, 69, 84, 86, 166.
Eraclitei: 24, 61.
Eraclito: 26, 166.
Ermogene: 12, 14, 15, 18, 20, 21.
Eutidemo: 10, 13, 18.

Ferguson A. S.: 40 n. 33, 51.
Filopono: 133 n. 49, 146 n. 99, 151 n. 116.
Fraccaroli G.: 179 n. 183.
Friedlaender P.: 16 n. 27, 26 n. 45, 59 n. 74.
Friedlein G.: 144 n. 89.

Galileo: 208.
Giamblico: 161 n. 137.
Gorgia: 57 n. 68, 72 n. 29.

Hayduck M.: 24 n. 42, 145 n. 92, 146 n. 99, 151 n. 116.

Kant I.: 208.

Leibniz G. W.: 207, 208, 209.
Leonardo: 208.
Leucippo: 175, 175 n. 168.
Levi A.: 157 n. 129.

Macran H. S.: 133 n. 49, 138 n. 70.
Malebranche N.: 144.
Martin Th. H.: 171 n. 160.
Megarici (Scuola di Megara): 61, 85, 86, 88.
Melisso: 69.
Méridier L.: 17 n. 30.
Murphy N. R.: 40 n. 33.

Neo-Eleati: 61, 85.
Neo-Platonici: 167.
Newton I.: 208.
Novotny F.: 196 n. 246.

Omero: 15.
Orfismo: 30, 166.

Parmenide: 31, 31 n. 12, 63, 69, 87, 88, 91, 166.
Peripatetici: 167.
Pindaro: 189 n. 225.
Pitagorici (Pitagorismo): 27, 106, 134, 135, 139, 166, 208.
Platone: *passim*.
Platonici: 141 n. 78, 143, 143 n. 83, 144, 167.
Plotino: 207 n. 5, 209.
Plutarco: 161 n. 137, 182.
Posidonio: 161 n. 137.
Proclo: 144 n. 89, 167, 180 n. 185.
Protagora: 12, 13, 26, 62, 62 n. 2, 63, 65, 66, 67, 67 n. 18, 68, 209.

Ritter C.: 47.
Rivaud A.: 155 n. 124, 169 n. 156, 173 n. 163.
Robin L.: 41 n. 34, 133 n. 49, n. 50, 135 n. 54, n. 56, 136 n. 64, 137 n. 67, 138 n. 69, n. 70, n. 71, 139 n. 72, 140 n. 75, n. 76, n. 78, 141 n. 78, 142 n. 82, 143 n. 83, 144 n. 88, n. 90, 145 n. 92, n. 93, 146 n. 99, n. 100, 160 n. 137, 161 n. 137, n. 140, 183 n. 197.
Rose V.: 24 n. 42.
Ross W. D.: 136 n. 61, 139 n. 73, n. 74, 140 n. 75, n. 77, n. 78, 141, 142 n. 80, 143, 143 n. 83, 144 n. 89, 145 n. 92.

Scettici: 208.
Schleiermacher F.: 16 n. 27.
Senocrate: 134, 138, 140 n. 75, n. 78, 145, 167.
Shorey P.: 16 n. 27.
Simplicio: 133 n. 49, 144 n. 89, 151, 151 n. 116.
Socrate: 5, 7, 8, 12, 13, 15, 16, 18, 21, 22, 23, 24, 32, 34, 47, 48, 54, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 72 n. 29, 73, 84, 113, 114, 116, 117, 131.
Sofisti: 189 n. 225.
Souilhé J.: 103 n. 74.
Speusippo: 134, 138, 140 n. 75, 161 n. 137.
Spinoza B.: 207, 209.
Stenzel J.: 140 n. 78, 141 n. 78, 149 n. 109.
Stobeo: 161 n. 137.
Stoici: 208.

Taylor A. E.: 47, 100 n. 68, 105 n. 78, 106, 118, 119, 140 n. 75, n. 78, 141 n. 78, 157, 157 n. 130, 169 n. 156, 175, 175 n. 170, 188, 191, 192.
Teeteto: 62, 66, 71.
Teofrasto: 137, 137 n. 68.
Toeplitz O.: 149 n. 109.

Wilamowitz-Moellendorff (von) U.: 17 n. 30, 121 n. 31.
Wimmer: 137 n. 68.

Zeller E.: 159 n. 136, 181.
Zenone: 84.

INDICE DEI PRINCIPALI CONCETTI

αἴσθησις: sensazioni, percezione (vedi sotto sensazione e percezione).

αἰτία: vedi causa.

ἀνάγκη: vedi necessità.

ἀνάμνεσις: reminiscenza (vedi reminiscenza).

Analogia: i principi del mondo intelligibile e quelli del sensibile non sono identici ma analoghi: 118 sg., 131, 139, 147, 148, 150 sgg., 180 sgg., 202.

Anima cosmica: sua costituzione, sua natura e sua funzione: 110, 150, 151, 159, 160, 161, 165, 168, 170, 180, 188, 193, 200, 201, 202.

Anima malvagia: è una supposta dottrina platonica, di cui Levi contesta ogni fondamento; Platone avrebbe ammesso, accanto all'anima cosmica buona, fonte del bene, una cattiva, fonte del male: 116, 182, 183, 191.

Anima umana individuale: costituzione e natura: 151, 170; parte mortale dell'anima umana: 185; l'anima come principio automotore: 189 sg., 192, 201.

ἀνυπόθετον: principio non ipotetico, incondizionato, primo e supremo. In termini moderni diremmo: l'Assoluto (vedi Principio primo).

ἄπειρον: vedi Illimitato.

Artefice dei nomi: è il Legislatore del linguaggio (di cui parla il Cratilo): 14, 15, 20.

Autozoon (αὐτὸ τὸ ζῷον): vedi Vivente perfetto (secondo Levi l'Autozoon è l'Idea di Mondo).

Bene = Idea del Bene: è il principio primo e supremo di cui parla soprattutto la *Repubblica,* e che viene successivamente assorbito nell'Uno (vedi Uno) e matematicamente interpretato: 34, 48, 49, 50-54, 102, 121, 125, 131, 138, 168, 199. Il Bene e il *Demiurgo*: 158 sgg.

κάθαρσις: purificazione (vedi purificazione).

Causa (αἰτία): dottrina della « causa » della mescolanza di limite e illimite nel *Filebo*: 120, 122; si identifica con il Demiurgo: 168.

Chora (χώρα): spazio fisico, principio materiale del mondo sensibile (da distinguersi accuratamente sia dal principio materiale del mondo intelligibile che è la Diade, sia, anche, dalla Estensione ideale, che è principio delle Grandezze intelligibili; la χώρα è il corrispettivo analogico di quelli): 147, 148, 169, 178, 181, 184, 185, 193, 194, 200.

Chorismo: vedi trascendenza.

Conoscenza: *passim*; forme e gradi della conoscenza: 40 sgg.; la dottrina della conoscenza nel *Teeteto*, 67 sgg.; vedi dialettica.

Congettura: vedi doxa.

Consiglio Notturno: suprema magistratura dello Stato nelle *Leggi*: 186 sgg.

Credenza: 7, 8.

Demiurgo: è l'Artefice divino che costituisce il mondo, Dio supremo (secondo Levi, lungi dall'essere una figura mitica, si tratta di un Principio essenziale profondamente esigito dall'ultima speculazione platonica): 96, 109, 110, 111, 120 sg., 122 sg., 132, 140, 145, 155-186; l'azione del Demiurgo è un atto extratemporale: 167; il Demiurgo coincide con l'αἰτία del *Filebo*: 163, 168, 200.

Diade (δυάς) *di grande-piccolo*: è il principio materiale (materia intelligibile, che ad opera dell'Uno produce i Numeri ideali): 138 sgg., 200. La diade non coincide né con l'*apeiron* del *Filebo*, né, tanto meno, con la χώρα del *Timeo*: 139 sg.; come i Numeri Ideali derivano dalla Diade: 140 sgg.

Diairesi (διαίρεσις): è il procedimento di divisione dei generi nelle loro specie, uno dei momenti essenziali della dialettica: 16, 26, 56, 59, 101 sgg., 105; superamento della diairesi intesa come divisione dicotomica: la divisione può dividere il genere non solo in due, ma in piú specie: 116.

Dialettica: ridà la struttura, il procedimento e la natura della conoscenza scientifica: 16, 26, 42, 43, 58, 59, 89, 100, 101, 105, 116, 123, 124 sg., 180 sg., 204, 205.

Dianoia: è il procedimento proprio delle scienze matematiche, le quali hanno bisogno, pur procedendo con metodo concettuale, di appoggiarsi ancora a immagini (le figure geometriche). Essa sta quindi a mezzo fra la doxa e la conoscenza pura (Levi ritiene che, in certo senso, la dianoia possa considerarsi la parte piú alta della doxa): 41, 45, 46 sg., 55, 56, 125, 197, 204.

Diverso: il Diverso come genere supremo nel *Sofista* (vedi non-essere): 86 sgg., 139; il Diverso nel *Timeo*: 159 sgg.

Divisione: vedi Diairesi.

Doxa (δόξα): ha, in Platone, tre diversi significati: uno generico e due tecnici. In senso generico indica l'opinione dei piú. In senso tecnico significa o la conoscenza del sensibile (che, essendo un misto di essere e non essere, non può mai diventare oggetto di pura scienza), oppure significa giudizio. In tutti i casi può essere sia vera sia falsa. Opinione intesa in senso generale: 5-11. Opinione come conoscenza del sensibile e come un *quid medium* fra scienza e opinione: 28, 35, 36, 41, 109, 153, 199; rapporti fra la *doxa* platonica e la *doxa* parmenidea: 31. Doxa come giudizio (vero o falso): 68, 71 sgg., 126 sgg. Mito e doxa: 157, 199.

Εἶδος: Forma, Idea (vedi Idea).
Εἰκασία: immaginazione: 41 sg.
Enti geometrici: loro natura e principi: 143.
Errore: *passim*. Sostenitori della tesi della impossibilità dell'errore: 10 sg. Errore è dire le cose come non stanno: 10 sg.; errore come falsa attribuzione: 19; la possibilità dell'errore rispetto alle Idee: 55; l'errore è nel giudizio: 72, 74; l'errore può aver luogo anche nell'ambito della conoscenza intelligibile e non solo nell'ambito della conoscenza sensibile: 78 sgg., 84, 92; l'errore come unione di generi non suscettibili di unione: 100, 102, 125 sg., 129; la dottrina platonica dell'erorre e i suoi influssi: 205 sgg.
Eternità: suoi rapporti col tempo nel *Timeo*: 163 sgg.; l'eternità in Parmenide e in Platone: 166.

Falso: vedi errore.
Fiturgo: 110.

Generi sommi: secondo il Sofista i generi sommi sono le Idee generalissime di Essere, Identico, Non essere o Diverso, Quiete, Movimento; queste Idee sono alla base delle partecipazioni sia positive che negative delle altre Idee: 90 sgg., 132, 137, 142, 200.
Grandezze geometriche: 184.
Grandezze Ideali: sono diversi aspetti della spazialità, intesa come un continuo esteso di natura ideale (una specie di estensione intelligibile): 143 sgg., 184, 200. Levi ritiene che i viventi intelligibili inclusi nell'Idea di Mondo o Vivente perfetto, coincidano con le grandezze ideali: 144 sgg. (vedi Vivente perfetto). Le grandezze ideali derivano dalla spazialità ideale o intelligibile e dalla Linea indivisibile: 144 sg., 148.

Idee (ἰδέα, εἶδος): sono le supreme realtà, l'essere vero, modelli di perfezione, valori supremi, oggetti della vera conoscenza: 14, 23, 24, 26, 28; caratteri delle Idee: 30, 31, 36, 52; l'Idea come vera causa: 32 sg.; Idea e conoscenza: 42; derivazione delle varie Idee dall'Idea del Bene: 52 sg.; l'Idea nel *Parmenide*, 84 sg.; la struttura delle Idee nel *Filebo*, 116 sgg., 118, 131; interpretazione matematica delle Idee: 132 sgg.; rapporti fra le Idee e i Numeri ideali (non coincidono ma quelle derivano da questi): 136 sgg.; di che cosa esistono Idee: 142; rapporto fra Idee e sensibile: 146, 167; (vedi Idea di Bene, Idee Numeri, Vivente perfetto, trascendenza, Dialettica).
Idee Numeri o *Numeri Ideali*: sono le supreme realtà da cui deriva, nell'ultima fase del platonismo, tutto il mondo intelligibile e, per riflesso, anche quello sensibile: 132-152; Numeri ideali e numeri matematici: 134 sgg.; Idee e Idee Numeri: 136 sg.; le Idee numeri come πέρας numerico delle Idee: 137; i principi delle Idee Numeri: 138 sgg.; genesi delle Idee Numeri: 140 sgg.; le Idee numeri come modello numerico delle realtà intelligibili: 142.
Ignoranza: corrisponde al non-essere (vedi non-essere = nulla): 36 sg.
Illimitato (ἄπειρον): è il principio indeterminato che, delimitato dal πέρας o *limite*, dà luogo al *misto* (Idee e cose), secondo la dottrina del *Filebo*: 115 sgg.; l'Illimitato non coincide con la χώρα: 181, 183, 186.

Immanenza: le Idee non sono immanenti al sensibile, ma sono trascendenti: vedi trascendenza.

Incondizionato (ἀνύποθετον): vedi Principio primo.

Intuizione intellettiva: è l'atto con cui la mente coglie e conosce le Idee e quindi è la base della dialettica (il suo punto di partenza e di arrivo in quanto la dialettica parte dalle Idee e arriva alle Idee sia in senso ascensivo, dalle piú basse alle piú alte, sia in senso discensivo, dalle piú alte alle piú basse): 46, 48, 54, 55, 56, 58, 59, 73, 102, 124, 151, 153, 154, 188, 195 sg., 197, 204.

Ipotesi o postulato: è il modo con cui Platone nel *Fedone* raggiunge le Idee: 32. Il procedimento per ipotesi è seguito sia nella geometria sia nella dialettica; ma mentre la geometria non giunge da ipotesi a ipotesi al principio non ipotetico, la dialettica vi giunge. Cfr. 34, 42-47.

Legislatore del linguaggio: vedi Artefice del linguaggio.

Limite (πέρας): principio di determinazione, che si oppone all'ἄπειρον (vedi illimitato) e lo determina: 115 sgg., 176.

Linguaggio: sua funzione e sua natura e suoi rapporti con il pensiero e con la realtà: 11-26. In quanto imitazione il linguaggio manca sempre di qualcosa: 25. Il linuaggio è in gran parte convenzionale: 25, 197, 202.

Materia: vedi χώρα (materia sensibile), Diade (materia intelligibile) e Illimitato. Elementi materiali nel *Timeo*: 176 sgg., 184.

Metessi: 85, 118.

μέτρον, μέτριον: vedi misura.

Mimesi: 85, 118.

Misto (μικτόν): è il prodotto o il risultato che scaturisce dall'incontro di ἄπειρον (illimitato) e πέρας (limite) ad opera di una αἰτία (causa), secondo la dottrina del *Filebo* (tutte le realtà ideali e sensibili sono dei « misti », tranne, evidentemente i principi loro): 118 sgg.

Misura: concetto che ha grandissima importanza in Platone: è quel rapporto perfetto che dà ordine e armonia alle cose tutte (sia nella sfera dell'essere sia nella sfera dell'agire morale e politico): 105, 106, 108, 109; la giusta misura nel *Filebo* è il πέρας: 118, 119, 121, 194.

Necessità (ἀνάγκη): principio della necessità nel *Timeo* e suo significato: 174 sg., 183, 185.

Nome: 11-26; vedi linguaggio; la giustezza del nome: 17, 194 sg.

νόησις: intellezione (vedi Intuizione intellettuale e νοῦς).

νοῦς: intelletto, facoltà con cui cogliamo le Idee: 46, 56, 123; vedi Intuizione intellettiva.

Non essere = diverso (non è il contrario dell'essere, ma il θάτερον, l'*altro*): di esso parla soprattutto il *Sofista*: 76, 84, 86-103, 116, 152, 164, 172.

Non essere = nulla: contrario dell'essere: 31, 32, 35, 36, 38, 75, 164, 165.

Numeri Ideali: vedi Idee numeri.

Numeri matematici: 135 sg.

Oggetti sensibili: sono composti e mutevoli e implicano essere e non-essere: 31, 32, 35, 38 sgg.; per questo non possono mai essere oggetto di scienza, ma solo di *doxa*, 32, 35 (vedi *doxa*). Il divenire degli oggetti si spiega mediante la loro partecipazione successiva a Idee opposte: 35. Costituzione degli oggetti secondo il *Timeo*: 152-186.

Ousía (οὐσία): essere, essenza: 40, 41, 138, 159.

Partecipazione: vedi metessi. Partecipazione dei generi: 105 (vedi anche dialettica).

πέρας: vedi limite.

πίστις: credenza: 7, 41, 153.

Principio supremo (ἀνυπόθετον): principio primo imprincipiato e non-ipotetico, quindi assoluto: 34, 42, 43, 47, 54, 59, 100, 102.

Purificazione: nel senso di liberazione dell'anima (*Fedone*): 130.

Ragionamento: vedi dianoia e dialettica.

Reminiscenza o anamnesi (conoscenza come ricordo): 8, 9, 32, 34, 37, 59.

Sensazione: 6; la sensazione non coglie il vero: 30 sg.; teoria della sensazione nel *Teeteto*: 62 sgg.; cfr. anche: 130, 134, 171, 173 sg., 203.

Scienza: conoscenza delle Idee; si contrappone alla doxa, in quanto è sempre vera: 8 sg., 54 sg., 124 sg.

Sostrato: il sostrato materiale nel *Timeo* (ἐκτμαγεῖον): 177 sg.

Teleologia: concezione finalistica della realtà: cfr. 152-186 (in particolare: 170 sgg.).

Tempo: sua formazione e sua natura: 161, 163; tempo ed eternità: 166 sgg., 180.

Trascendenza: separazione delle Idee e del mondo intelligibile da quello sensibile: 51, 135 sgg., 146 sg., 179.

Uno: principio supremo del mondo ideale, che nell'ultima fase del pensiero platonico prende il posto dell'Idea del Bene: 138 sgg.; causalità dell'Uno: 141, 200.

Uno-Molti: il problema del rapporto dialettico dell'uno e dei molti: 84 sgg., 114 sgg., 187.

Verità: *passim*. Conoscenza dell'essere e delle Idee: la verità è tanto piú solida, per Platone, quanto piú si tiene stretta all'essere: 27; verità come essere: 28; verità come coglimento dell'essere: 30 sg., 48, 54 (vedi errore).

Vivente perfetto = Autozoon: è l'Idea di Mondo come Idea di Vivente perfetto includente in sé tutti i Viventi Ideali (è l'Idea che il Demiurgo contempla quando costituisce il Mondo sensibile e i viventi sensibili): 145, 148, 150, 151, 158, 163, 168, 201.

χώρα: vedi *chora*.

χωρίς, χωρισμός: vedi trascendenza.

Finito di stampare
Luglio 1970

COLLANA DI «TESTI E SAGGI»
DIRETTA DA DOMENICO PESCE

2